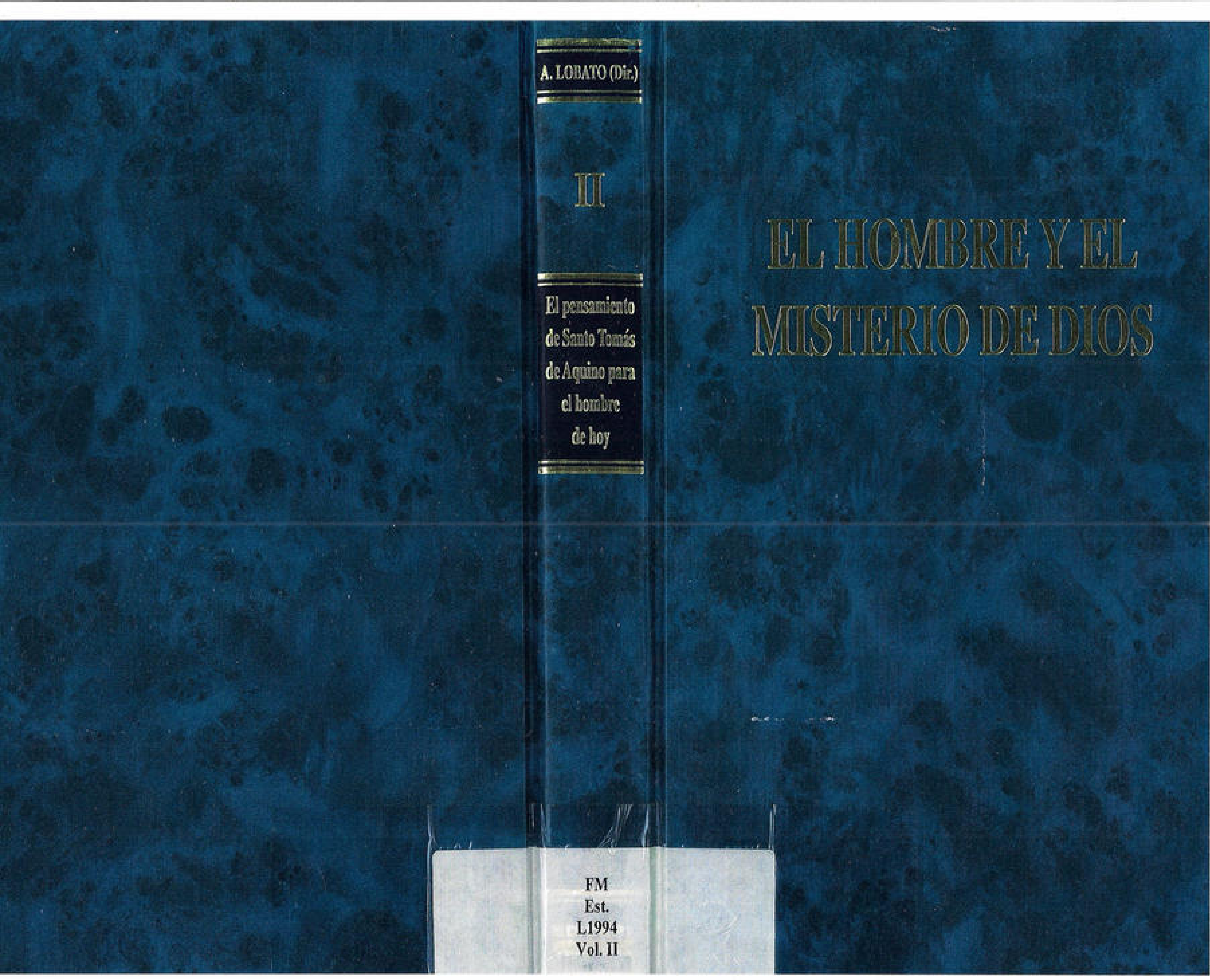

A. LOBATO (Dir.)
II
El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy
EL HOMBRE Y EL MISTERIO DE DIOS
FM
Est.
L1994
Vol. II

EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
PARA EL HOMBRE DE HOY



EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO PARA EL HOMBRE DE HOY

Director
Abelardo Lobato O.P.

Tomo I. El hombre en cuerpo y alma
Tomo II. El hombre y el misterio de Dios
Tomo III. El hombre, Jesucristo y la Iglesia

Colaboradores:

Eudaldo FORMENT
Armando SEGURA
Victorino RODRÍGUEZ O.P.
Alberto ESCALLADA O.P.
José Mª ARTOLA O.P.
Armando BANDERA O.P.
Vicente CUDEIRO O.P.
Battista MONDIN S.X.

Título de la obra:
EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
PARA EL HOMBRE DE HOY
DIRIGE: Abelardo Lobato

TOMO II: EL HOMBRE Y EL MISTERIO DE DIOS
AUTORES: *Victorino Rodríguez • José María Artola • Alberto Escallada*

Diseño de portada: Antonio Díaz Tortajada
Maquetación: Ana Mª Martínez Sanchis
Revisión: Ángeles Cabrera Rodríguez

Tfno.: (34) 96 395 20 45 • 96 395 72 93 • FAX: 96 395 22 97
Almirante Cadarso, 11 • 46005 - VALENCIA (España)
E-mail: edicep@nexo.net • www.edicep.com

PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-7050-395-2 Obra completa
I.S.B.N.: 84-7050-620-X Tomo II
Depósito Legal: V-2705-2001

IMPRIME: GUADA Litografía S.L. – Valencia

Victorino Rodríguez (†)
José María Artola • Alberto Escallada

II
EL HOMBRE Y EL MISTERIO DE DIOS

Tratado I: EXISTENCIA Y NATURALEZA
Tratado II: CREACIÓN Y GOBIERNO
Tratado III: HABLAR HOY ACERCA DE DIOS



ÍNDICE GENERAL
DE MATERIAS

EL HOMBRE Y EL MISTERIO DE DIOS

Tratado primero.
EXISTENCIA Y NATURALEZA DE DIOS

PARTE PRIMERA
TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS

PARTE SEGUNDA
PENSAMIENTO ACTUAL SOBRE DIOS

Tratado segundo

CREACIÓN Y GOBIERNO

Tratado tercero

HABLAR HOY ACERCA DE DIOS

ABREVIATURAS

Summa Theol.	*Summa Theologiae*
1	Prima Pars
1-2	Secunda Pars: Prima Secundae
2-2	Secunda Secundae
3	Tertia Pars
Suppl.	*Supplementum*
Cat. aur. sup. Io.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Io
Cat. aur. sup. Lc.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Lc
Cat. aur. sup. Mc.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Mc
Cat. aur. sup. Mt.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Mt
Collat. in Credo	(Op. VI) *Collationes de Credo in Deum*
Comp. Theol.	(Op. II) *Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum*
Cont. errores graec.	(Op. I) *Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Maximum*
Cont. Gentes	*Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei,* I-IV
Cont. impugn. relig.	(Op. XIX) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*
Cont. retrahent.	(Op. XVII) *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*
De aeternit. mundi	(Op. XXVII) *De aeternitate mundi contra murmurantes*
De angelis	(Op. XV) *De angelis seu de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*
De art. fid.	(Op. V) *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*
De carit.	*Quaestiones Disputatae. De caritate*
Decret. 1	(Op. XXIII) *In Decretalem Primam expositio ad Archidiaconum Tudertinum*
Decret. 2	(Op. XXIV) *In Decretalem Alteram expositio*
De correct. frat.	*Quaestiones Disputatae. De correctione fraterna*
De demonstr.	(Op. XXXVIII) *De demonstratione*
De different. verb.	(Op. XIII) *De differentia verbi divini et humani (De Verbo)*

De duob. praecept.	(Op. IV) *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*
De ente et ess.	(Op. XXX) *De ente et essentia*
De fallaciis	(Op. XXXIX) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*
De forma absol.	(Op. XXII) *De forma absolutionis sacramentalis ad Magistrum Ordinis*
De instant.	(Op. XXXVI) *De instantibus*
De iudic. astror.	(Op. XXVI) *De iudiciis astrorum*
De malo	*Quaestiones Disputatae. De malo*
De mixt. element.	(Op. XXXIII) *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*
De motu cord.	(Op. XXXV) *De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*
De natur. accident.	(Op. XLI) *De natura accidentis*
De natur. gener.	(Op. XLII) *De natura generis*
De natur. mater.	(Op. XXXII) *De natura materiae et dimensionibus interminatis*
De natur. verb. intellect.	(Op. XIV) *De natura verbi intellectus*
De operat. occult.	(Op. XXXIV) *De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum*
De perf. vitae spirit.	(Op. XVIII) *De perfectione vitae spiritualis*
De Pot.	*Quaestiones Disputatae. De Potentia Dei*
De princ. indiv.	(Op. XXIX) *De principio individuationis*
De Princ. natur.	(Op. XXXI) *De Principiis naturae ad fratrem Silvestrum*
De prop. modal.	(Op. XL) *De propositionibus modalibus*
De quatuor oppos.	(Op. XXXVII) *De quatuor oppositis*
De rat. fid.	(Op. III) *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*
De regim. iudaeor.	(Op. XXI) *De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae*
De Regim. princ.	(Op. XX) *De regno seu de Regimine principum ad regem Cypri*
De secr.	*De secreto*
De sortibus	(Op. XXV) *De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo*
De spe	*Quaestiones Disputatae. De spe*
De spirit. creat.	*Quaestiones Disputatae. De spiritualibus creaturis*
De unit. intell.	(Op. XVI) *De unitate intellectus contra averroistas parisienses*

De un. Verbi	*Quaestiones Disputatae. De unione Verbi Incarnati*
De Verit.	*Quaestiones Disputatae. De Veritate*
De virt. card.	*Quaestiones Disputatae. De virtutibus cardinalibus*
De virtut.	*Quaestiones Disputatae. De virtutibus in communi*
Ep. ad Bernardum	*Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem*
Ep. de modo stud.	(Op. LXVIII) *Epistola de modo studendi*
Exposit. Ave Maria	(Op. VIII) *Expositio super Salutatione Angelica, videlicet Ave Maria*
Exposit. Pater Noster	(Op. VII) *Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster*
In Boet. De Trin.	(Op. LXX) *Expositio super Boethii De Trinitate*
In Col.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Colossenses expositio*
In I Cor.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*
In II Cor.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*
In De Anima	*In Aristotelis Librum. De Anima commentarium*
In De Causis	*Expositio super Librum De Causis*
In De Coelo	*In Libros Aristotelis de Coelo et Mundo commentaria*
In De div. nom.	*Expositio super Dyonisii De divinis nominibus*
In De Hebdom.	(Op. LXIX) *Expositio super Boethii De Hebdomadibus*
In De generat. et corrupt.	*In Librum Primum Aristotelis de generatione et corruptione commentaria*
In De mem. et reminis	*De Memoria et reminiscentia commentarium*
In De sensu et sens.	*In Aristotelis Libros. De Sensu et sensato*
In Eph.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Ephesios expositio*
In Ethic.	*In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum expositio*
In Gal.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas expositio*
In Hebr.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos expositio*
In Ier.	*In Ieremiam Prophetam expositio*
In Io.	*In Evangelium S. Ioannis commentarium*
In Iob	*Expositio super Iob ad litteram*
In Is.	*In Isaiam Prophetam expositio*
In Metaphys.	*In Metaphysicam Aristotelis commentaria*
In Meteorol.	*In Libros Aristotelis Meteorologicorum commentaria*
In Mt.	*In Evangelium S. Matthaei commentaria*

In Peri Herm.	*In Aristotelis Libros Peri Hermeneias commentaria*
In Phil.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philippenses expositio*
In Philem.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philemonem expositio*
In Physic.	*In octo Libros Physicorum Aristotelis commentaria*
In Polit.	*In octo Libros Politicorum Aristotelis expositio*
In Post. Analyt.	*In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum commentaria*
In Ps.	*In Psalmos Davidis expositio*
In Rom.	*Super Epistolam S. Pauli ad Romanos expositio*
In Sent.	*Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*
In I Thess.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*
In II Thess.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*
In Thren.	*In Threnos Ieremias Prophetae expositio*
In I Tim.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*
In II Tim.	*Super Secundam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*
In Tit.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Titum expositio*
Off. de fest. Corp. Christi	(Op. LVII) *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis*
Piae prec.	*Piae preces*
Princ. Hic. est.	*Principium: Hic est liber. De commendatione et Partitione S. Scripturae*
Princ. Rigans Mont.	*Principium: Rigans Montes. De Commendatione S. Scripturae*
Q. De Anima	*Quaestiones Disputatae. De Anima*
Quodl.	*Quaestiones Quodlibetales*
Resp. de art. 6	(Op. XII) *Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum*
Resp. de art. 36	(Op. XI) *Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum*
Resp. de art. 43	(Op. X) *Responsio de 43 articulis*
Resp. de art. 108	(Op. IX) *Responsio ad fratem Joannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia*
Resp. sup. mater. vendit.	(Op. LXVII) *De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum*

INTRODUCCIÓN

EL HOMBRE Y EL MISTERIO DE DIOS

Abelardo Lobato O.P.

Introducción

Decíamos ayer... que en la cultura actual no es oro todo lo que reluce. Hay mucho oropel. El nihilismo anunciado y promovido ya por Nietzsche es una realidad constatable en nuestro contorno. Mientras se apagan las últimas luces de la ciudad del siglo XX tenemos la sensación de que nuestros pies se hunden en lodos pantanosos, en las lagunas de lo relativo. Así no se puede ir hacia adelante y hacia arriba, no se debe entrar, ni se podrá proseguir en el tercer milenio. Hay en torno hambre de absoluto, urgencia de encontrar un fundamento, necesidad de superar los grandes olvidos, el del ser, el de los valores y sobre todo el de Dios. Tratamos de buscar el remedio a esta situación de indigencia y de vacío cultural. Por eso recurrimos a santo Tomás de Aquino. No tratamos de involución, ni de regreso al pasado, sino de búsqueda y de ayuda, de luz y orientación para dar vigor a nuestra situación cultural. Abrigamos la convicción de que Tomás de Aquino es ahora más actual que nunca. Porque no sólo es actual lo que se lleva de moda, sino también lo que falta, lo que necesitamos, como la salud para el enfermo y la verdad para la inteligencia.

El pensamiento de Tomás de Aquino puede ser ayuda y remedio para nuestra situación cultural a la deriva. Lo hemos comprobado con la exposición de la antropología, en el primer volúmen de la obra que lleva el título «*El hombre en cuerpo y alma*». No sólo ha sido bien recibido, sino que ha sido valorado como una de las obras más valiosas para el estudio de Tomás en la segunda mitad del siglo XX. La antropología de Tomás de Aquino tiene un valor imperecedero, y por ello es decisiva para la comprensión esencial del hombre. A lo largo y ancho del siglo XX hemos acumulado más noticias que nunca acerca del hombre, pero al mismo tiempo tenemos que confesar con Heidegger que nunca supimos tan poco de lo que en verdad es el hombre . Por eso no tenemos respuesta para el

interrogante que Kant colocaba en la base de todo lo humano: *¿Was ist der Mensch?* En cambio Tomás de Aquino nos ayuda a dar la respuesta adecuada a esa pregunta que retorna irremediablemente, *¿qué es el hombre?*

Al cabo de poco más de un lustro de la publicación del primer volumen de la obra «*El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*», superados los obstáculos que impedían la marcha, nuestro intento prosigue con este segundo volumen, que retoma el hilo del discurso y desvela el fundamento más radical del pensar humano, el del absoluto y lleva el título *El hombre y el misterio de Dios*. El hombre sólo desvela su rostro cuando se encuentra frente a Dios. En vez de poner el acento en el hombre, ahora todo se centra en la consideración de Dios. La luz que nos viene del claroscuro del misterio presenta el perfil más radical del hombre y de lo humano, de este ser cuya definición más alta es la *imago Dei*, y por ello como decía san Agustín *capax Dei*.

Como pórtico de la obra, creo oportunas unas líneas a modo de introducción. La palabra la tienen los tres teólogos que han asumido la tarea del volumen. Mi intento se limita al gesto de abrir la puerta, dar la bienvenida al lector y disponerlo para la lectura. Me ciño a orientar al lector y al estudioso de la obra desde tres breves advertencias: la primera versa sobre la conexión del tema de Dios con el tratado ya expuesto del hombre; la segunda se centra en la aportación decisiva que Tomás ofrece en el desarrollo del tema de Dios y su aptitud para colmar la laguna actual de ausencia y olvido; la tercera traza un perfil de los autores de este segundo volumen, el método seguido y el estilo de cada uno para propiciar el diálogo de Tomás con el pensamiento actual en torno al tema de Dios.

1. El hombre sólo se comprende a la luz de Dios

A las puertas del tercer milenio percibimos de modo más acuciante la inquietud de futuro, que va unida a la insatisfacción del presente. Anhelamos un mundo mejor, más humano. El siglo XXI debe devolver al hombre su auténtico rostro, tan desfigurado en el siglo XX. Nos preguntamos cómo lograrlo. Sentimos la fuerza de la invitación y del imperativo que nos viene de lo alto: *Hagamos al hombre* (Gn 1, 26). Sabemos que en el hombre se enlazan muy profundamente el ser y el hacerse y descubrimos

con gozo junto a la esfera de la naturaleza en que nacemos, la de la cultura en que nos desarrollamos. Para ser arquitecto y padre de sí mismo, como decía con audaz expresión Gregorio de Nissa, el hombre recurre al saber, al hacer y al poder que le da la libertad. La esfera cultural del hombre es constitutiva pero es también enigmática. No sigue una línea de progreso hacia adelante y hacia arriba. De suyo debía apoyarse en las conquistas ya consolidadas el pasado y tratar de avanzar hacia ese futuro que anhela. Pero de hecho no suele ser así. Lo vital tiene sus leyes, que no son siempre las de la lógica. Acaece que las nuevas generaciones no sólo desconocen sino que se enfrentan radicalmente a lo que ya parecía firme y seguro. Hay que volver a empezar. La pesada piedra que Sísifo empujaba hacia la cumbre se escapa incontenible de la cima, se desliza hasta la base de la montaña y es preciso volver a las andadas.

El proceso cultural suele ser lento y no es lineal. También aquí vale el adagio griego: «*Los molinos de los dioses muelen despacio*». Además, por fortuna, en la cultura, hay momentos de total novedad. De tarde en tarde, cada varios siglos decía Cicerón, aparece un genio, y esto hace posible que la cultura dé un salto, y adquiera un nivel más elevado. Hay un consenso en la afirmación objetiva de que esto ha ocurrido en concreto con santo Tomás. La prueba está en que en la medida en que nos alejamos de su época, al contrario de lo que suele ocurrir con los pensadores, que el tiempo, como otro Saturno, devora muy pronto, su figura se agiganta, su pensamiento cobra valor. La cultura cristiana lo propone como uno de los modelos de pensar y de ejercer el oficio de arquitecto cultural. Lo había hecho León XIII al final del pasado siglo con su célebre encíclica *Aeterni Patris*, y lo hace ahora, con renovado vigor Juan Pablo II en la *Fides et ratio*, invitando a penetrar «en la perenne novedad» de su pensamiento» (n. 43). A estas alturas del final del siglo XX, el hombre debería haber aprendido a fondo la lección de la historia: que el salto hacia el futuro cultural proyectado se apoya en la roca del pasado, *el todavía no*, sólo es posible desde el «*ya*». La aportación más valiosa de Tomás a la cultura, es la de haber realizado una síntesis del saber humano y cristiano. R. Busa afirma que Tomás ha condensado la sabiduría humana de 30 siglos. Ha penetrado con agudeza en las aportaciones culturales del *homo sapiens*, y ha propuesto las bases bien sólidas de todo

posible desarrollo futuro. Su base irrenunciable es el ser, y con el ser la verdad que en definitiva es el fin y el bien del universo. Por ello podemos decir con toda verdad que Tomás es actual, aunque no esté de moda. La aportación de la herencia tomista es el mejor regalo cultural y la garantía de solidez para la cultura adveniente del próximo siglo.

La antropología de Tomás es muy consistente. Podría parecer que la radicalidad de la pregunta por el hombre adquiere su mejor fundamento en la filosofía de Kant, que está a la base del viraje cultural moderno. Al olvidarse del ser, el hombre se refugia en su propia caverna y recae en el error de Narciso que ve reflejada su hermosura en el espejo cambiante del agua. La antropología de Tomás puede acoger esa cierta primacía del sujeto y esa radicalidad de la subjetividad, pero no puede tolerar que el hombre sea el atlante que lleva sobre sus frágiles espaldas el peso del ser y trate de sustituirlo. La respuesta a la pregunta ya formulada por el salmo 8, *Señor Dios nuestro, ¿qué es el hombre?*, implica la totalidad, en la cual se enlaza todo lo cósmico de modo intensivo, y se trasciende la materia. La verdad sobre el hombre en Tomás de Aquino es integral, incluye cuerpo, alma y espíritu, se condensa en el ser personal. El hombre se sitúa en el centro de la cadena del ser, donde espíritu y materia se unen para dar sentido al universo.

El hombre de Tomás de Aquino es el que se realiza de modo pleno en Jesucristo, de modo colectivo en toda la historia de la humanidad, y en modo participativo en cada uno de los seres humanos. El «*hombre en cuerpo y alma*» es fruto de la acción de Dios y de la cooperación del hombre. Lo típico del hombre es su capacidad de ir más allá de sí mismo, de trascenderse, por su condición espiritual que le da la apertura hacia el ser en su totalidad. Situado en un lugar, se abre al universo, limitado a la temporalidad fluyente de los instantes, distiende su alma hacia lo que ya fue, y a lo que aún no ha acontecido. Pero su apertura radical es la que lo lleva irresistiblemente a la trascendencia, de los entes al ser, del ser hasta Dios. El hombre se pregunta por sí mismo, pero sólo responde adecuadamente desde el ser. Resuenan en su interior muchas voces: el imperativo socrático, *Conócete a ti mismo*, el grito desgarrado de Agustín que se percibía como un problema muy oscuro, *¿quid sum ergo, Deus meus?*, la subjetividad que anhela conocer su origen y destino y dar sentido a su propia

existencia, el interrogante de Bloch, *¿De dónde venimos, a dónde vamos, qué somos?* Nada humano le es ajeno. El hombre no se basta a sí mismo, ni le basta el ancho horizonte del mundo, necesita trascenderlo todo y llegar al absoluto.

La antropología es punto de partida: el hombre topa consigo mismo y se cuestiona, *¿quién soy?* Desde la ontología de la materia y de la forma, de la esencia y la existencia, de la naturaleza y la persona, obtiene una cierta respuesta. Pero no es suficiente, porque, en definitiva, lo que él busca es algo absoluto. Para descubrir su verdad no es adecuado el mundo, y cuando se refugia en él termina por perderse en el estadio estético; tampoco le basta el mundo de lo humano, el rostro del otro, el recinto social o ético del hombre con el hombre, porque le resulta pequeño el horizonte de lo finito. Ni física, ni sociología o ética son estadios definitivos, como advertía Kierkegaard. Sólo ante Dios, cara a cara, el pequeño absoluto del ser humano, como sujeto que se distiende hacia el infinito, encuentra la respuesta buscada. La verdad definitiva del hombre, «la verdad toda entera» tiene que buscarla frente al Absoluto que es Dios. Es ahí donde el hombre obtiene la respuesta que necesita,la que puede dar sentido a su existencia.

El hombre es un ser a la medida de Dios, su imagen, un ser teologal, que necesita conocer a Dios para conocerse del todo a sí mismo. Es un animal teotrópico, que sin saberlo y a sabiendas, como la planta hacia la luz, va en busca de Dios. Agustín es el primer hombre de occidente que ha comprendido a fondo esta relación vinculante del hombre a Dios. Y por ello expresaba su anhelo de conocerse a fondo habiendo conocido a Dios: ¡*Noverim Te, noverim me*! Confiesa que lo conoció cuando le entró por todos los sentidos, cuando cayó en la cuenta de que lo buscaba fuera, donde Dios no estaba, y olvidaba entrar en sí mismo, donde habitaba, y de amarlo para conocerlo. Su lección de la tarde es decisiva para la cultura de occidente. Dios es el fundamento radical de esta cultura y es la clave para dar razón del hombre. La incultura retorna y penetra por todos los poros cuando acontece la tragedia de la pérdida de Dios, la muerte, el eclipse, la fuga de los dioses, como ha acontecido en nuestro mundo moderno.

La respuesta al problema del hombre, tan urgente para la hora actual, requiere situar al hombre ante Dios. Este volumen lleva ese cometido. Lo

expresa el título: *El hombre y el misterio de Dios*. Misterio es lo oculto, lo escondido, lo que va más allá del horizonte de la inteligencia humana, que de suyo abarca al ser, pero por su condición de finitud y de corporeidad humana, le viene largo lo que excede el horizonte de lo sensible, su punto de partida. El misterio es sobre todo lo sacro, lo divino. El misterio es el manto que envuelve a Dios. *Tu es Deus absconditus!* (Is 45, 15). Se habla también del misterio en sentidos complementarios, del misterio del hombre, del misterio que la mujer es para el hombre, pero en realidad sólo hay misterio donde hay una presencia de lo divino o de Dios mismo. El hombre por su condición de pertenencia al mundo espiritual, por su apertura a la realidad y su apetito insaciable del bien, de la felicidad y de la belleza, tiene una relación constitutiva, religante con Dios.

Porque Dios se ha hecho hombre, el hombre tiene una nueva vocación filial para ir al encuentro de Dios que lo eleva a la condición de hijo. Todo conocer del hombre es conocer de las cosas que de Dios vienen, es camino hacia Dios. Ignorarlas es ignorar a Dios. La inteligibilidad del universo ya implica un principio antrópico, el sentido de su existencia implica a Dios. Sin Dios como verdad y fundamento radical no hay posible intelección del mundo y del hombre. La tragedia del humanismo ateo, descrita por De Lubac, consiste en el rotundo fracaso de todo aquel que trate de comprenderse a fondo y dar sentido a su vida, dejando de lado la relación con Dios. Sin teología no hay antropología integral. La antropología tomista nos dispone para el acceso al misterio de Dios. La luz del misterio de Dios revierte sobre el hombre y sus problemas. El hombre se encuentra a sí mismo de modo radical solo ante Dios y su misterio.

2. Tomás modelo y maestro del hombre que busca a Dios: el teólogo

En el orden cultural Tomás de Aquino es el pensador que ha analizado más a fondo esta condición humana del hombre ante el misterio de Dios. La ha vivido y la ha comunicado. Ha sido el objeto de consideración toda su vida. Poseemos el legado que nos ha dejado. Su búsqueda y sus logros son no sólo modelo sino lección que es preciso tener presente para no

errar. Tomás ha sido un hombre de fe profunda y ha tenido el don de una inteligencia privilegiada que ha puesto al servicio de la fe. Es el teólogo por antonomasia. Juan Pablo II afirma en su encíclica «*Fides et Ratio*»: «Justamente por este motivo santo Tomás ha sido propuesto siempre por la Iglesia como maestro de pensamiento y modelo del modo auténtico de hacer teología» (n. 43).

Conocemos muy poco del itinerario existencial de Tomás. Guardó celosamente su secreto de la experiencia de Dios, porque pensó con humildad de sí mismo y tenía la certeza de que lo que importa es la verdad de las cosas, no lo que yo pienso o siento acerca de ellas. Estaba convencido de la fuerza invencible de la verdad. De las pocas cosas que conocemos de su existencia en los años de adolescencia en el monasterio de Monte Casino es muy significativa la que cuenta el biógrafo Pedro Caló. Tomás adolescente ya estaba fascinado por el problema de Dios y buscaba una respuesta. Al monje que le instruía en las disciplinas del *trivium y el quadrivium*, al que encontraba en el recreo, al que le atendía en sus problemas, les interrogaba una y otra vez, hasta cansarles: *Dic mihi quid est Deus? Dime, por favor, ¿quién es Dios?*

Esta pregunta insistente del joven Tomás será la que se plantea a lo largo de toda su existencia. Es posible que la respuesta que consiguió de alguno de los monjes sea la pista que lo ha orientado en todas sus obras. Más tarde, Tomás se forma en la teología de los primeros maestros de la Orden dominicana, sobre todo en la escuela de Alberto, quien lo inicia en el estudio de Dionisio Aeropagita, en el curso que sigue en Colonia sobre el texto *De divinis nominibus*. Tomás descubre el horizonte de los límites de la razón humana ante la verdad de Dios que excede toda nuestra capacidad. Y esta profunda convicción la expone ya en el proemio de su obra teologal juvenil, un prodigio de densidad y de orden. En este pasaje Tomás confiesa que se ha propuesto emplear toda su existencia en la exposición de las verdades que profesa la fe católica, aunque tiene conciencia de que esta empresa supera sus fuerzas. Ha elegido el «oficio del sabio», quiere ser un teólogo cabal, se propone hablar de Dios no sólo con palabras y gestos sino también con sus actos. Ha pedido prestada la feliz expresión a Hilario y la ha hecho norma de su vida de hombre que se sitúa plenamente ante el misterio de Dios. Bien seguro de esta singular vocación teologal, Tomás se pasa

la vida buscando la respuesta a la pregunta acerca de Dios que ya había formulado desde niño. Si el pentagrama de su existencia terrena, vista desde fuera, puede aparecer monótono, la vitalidad de espíritu expresada en esa melodía existencial apenas tiene igual, es sencillamente asombrosa. Tocco nos dice que Tomás pasaba su jornada en ejercicios de vida espiritual e intelectual, de estudioso y de maestro, con los actos que le pedía su profesión de maestro en teología. Cada día debía leer, predicar, disputar en las aulas, hablar con Dios a solas y en el coro, meditar las cosas divinas, y en las tardes escribir con sus amanuenses lo que Dios le inspiraba.

A lo largo de 25 años de labor Tomás deja una herencia de valor incalculable. Los ocho millones de palabras que ahora se condensan en un CD Rom, son el fruto de sus trabajos. La cuantidad es grande, pero el peso cultural es mucho mayor. Tomás se convierte con el paso de los años y la difusión de sus obras en todo el orbe católico y cultural, en el teólogo por excelencia, en «luz de la Iglesia» como lo describe Pablo VI. Nadie como él llevó tan alta la razón, nadie como él hizo la fe tan accesible, dirá León XIII. La Iglesia lo reconoce como Doctor común, como maestro ejemplar. El Vaticano II lo propone como ejemplo y como maestro de los que tratan de Dios y sus misterios, de modo especial la teología dogmática (OT, 16b). La obra de Tomás cambia la faz de la cultura en la Iglesia. Por ello ya no es posible pensar en la teología católica sin tener en cuenta su aportación, dirá Gilson. Por su valor intrínseco Tomás ha suscitado muchos imitadores, pero todavía no ha sido superado. Ha logrado el ideal del genio, unir la profundidad y la trasparencia de su doctrina, hacer del misterio de Dios una reflexión accesible a todo hombre.

El misterio de Dios ha sido revelado a los creyentes y sigue siendo misterio inaccesible a la razón humana. Tomás nos ha ensañado que los misterios, se creen, no se demuestran. Si el misterio de Dios queda más allá del horizonte de la razón, el teólogo no tiene que renunciar al servicio que le presta ésta, como una de sus alas, sino que con ello se siente estimulado para nueva comprensión de las cosas y de Dios. A su alcance y a su cargo quedan los preámbulos, la confutación de los errores contra la fe,y algo nuevo, una cierta inteligencia de lo que la fe le propone, porque la verdad no contradice la verdad. Tomás respeta el misterio, defiende su conveniencia. Y está seguro que su verdad acerca de Dios nunca puede ser contradictoria con la verdad que la razón descubre. La inteligencia humana es capaz de conocer sus límites y respetar el misterio de Dios. «Sólo conocemos en verdad a Dios cuando creemos que es superior a todo lo que el hombre puede pensar de él, dado que la sustancia divina trasciende el conocer natural del hombre. Por ello cuando se presentan acerca de Dios algunas verdades que superan la razón, es cuando se hace más fuerte la convicción de que Dios es en verdad superior a todo lo que se puede pensar de él» (*Cont. Gentes* I, 5).

Tomás es el teólogo que en verdad sitúa al hombre ante el misterio de Dios. En su búsqueda de la verdad tiene acceso a la «verdad sublime», la que Dios reveló sobre sí mismo a Moisés, cuando le preguntó por su nombre y le respondió así «*Yo soy el que soy*» (Ex 3, 14) (*Cont. Gentes* I, 22, n. 211). Un poco de las verdades últimas vale más que mucho acerca de las cosas pequeñas. La verdad de Dios es piedra angular de la cultura. Tomás ha dejado a la posteridad esta preciosa herencia. El teólogo tiene que ejercer el oficio del sabio, y conociendo algo del misterio de Dios, tratar de comprender todo cuanto de él procede y a él tiende. La *Summa contra los gentiles* es como el fruto más logrado de su penetración sapiencial sobre el misterio de Dios y la función de la razón humana. El hombre tiene una alta vocación a la sabiduría en sus tres dimensiones, humana, teologal, mística. La sabiduría ordena las cosas hacia el fin. Hay un reflejo de Dios en sus obras, hay un deseo connatural de Dios en el hombre y por ello se hace posible un proceso de búsqueda de Dios que no puede ser frustrado. Todo conocer es camino hacia la verdad que es Dios, todo anhelo en el fondo es deseo de Dios en el hombre, hecho para convivir eternamente con Él. Y no obstante esta tensión profunda hacia Él, Dios es misterio para todo hombre: nadie lo ha visto, nadie lo conoce del todo. En la visión de Dios cara a cara que caracteriza la vida de los bieventurados, Dios sigue siendo misterio, porque nadie puede llegar a comprenderlo en su totalidad.

El teólogo Tomás ha meditado a fondo la expresión de Juan en su evangelio: «*A Dios nadie lo vio jamás. Dios unigénito que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer*» (Jn 1, 18). Y al cabo de una larga reflexión sobre los posibles modos de «ver a Dios» concluye: «*Es preciso entender la expresión de san Juan: "A Dios nadie lo vio jamás" en un triple sentido: a) Nadie, es decir ningún mortal ha visto a Dios jamás, es*

decir la esencia divina con una visión corporal o imaginativa; b) Nadie durante su vida mortal ha visto la esencia divina en sí misma. c) Nadie, ni ángel ni hombre ha visto a Dios con una visión de total comprensión» (*In Io.* Lect. 11. n. 221).

El misterio de Dios está siempre muy por encima del alcance de quien no es Dios mismo. La docta ignorancia acerca del misterio de Dios conocido a través de las vías de la causalidad, de la negación y de la analogía, es garantía para el hombre y medida de su finitud ante el misterio de Dios. «La sublime verdad» nos conforta y nos excede.

3. Teología tomista y pensamiento actual

Esta situación del hombre ante el misterio de Dios ilumina la situación de la cultura actual y hace posible un encuentro propicio a un ulterior desarrollo. Ése ha sido el intento de los tres autores de este segundo volumen, los Profesores dominicos: Victorino Rodríguez; José María Artola y Alberto Escallada. Cada uno de ellos ha realizado esta tarea de encuentro o de divergencia, conforme a su talante de leer y hacer actual a Tomás de Aquino. Los tres coinciden en tener a Tomás como maestro de cuantos se proponen hablar de Dios, los tres se han formado en la escuela tomista de Salamanca, que cuenta con valiosos representantes, entre los que sobresale Santiago Ramírez, los tres han ejercido o ejercen el magisterio teológico.

El más próximo al gran teólogo Ramírez, como un nuevo fray Reginaldo, ha sido el padre Victorino Rodríguez, a quien el padre Ramírez dejó su obra para que cuidara la edición integral de la misma. El padre Victorino optó por ser el comentador de los tratados fundamentales de la teología: Dios, su existencia y esencia, su misterio trinitario y sus operaciones. Realizó este estudio con gran pasión y con un esmero ejemplar. Estaba contento de su obra y anhelaba verla publicada, la muerte le llegó en plena elaboración del proyecto de la publicación de este volumen. No ha tenido el gozo de ver publicado su trabajo.

El padre José María Artola presenta los tratados de la creación y el gobierno del mundo. Sus estudios en este campo son conocidos y en esta aportación se completan.

El padre Alberto Escallada asumió tratar el problema del lenguaje del hombre acerca de Dios, cómo hablar y por qué callar hoy acerca de Dios.

El método seguido por los tres, como es natural, se atiene al proyecto global de la obra. Se parte de una exposición sintética del pensar de Tomás, realizando una lectura apoyada en los textos pertinentes, y se trata de llegar a dialogar con los pensadores de nuestro tiempo que abordan esos mismos problemas. Este proyecto lo han realizado en modos complementarios. Se diría que el padre Victorino Rodríguez atiende de modo preferente al ser, el padre Artola al conocer, y el padre Escallada al hablar acerca de Dios. Con esta diversidad de enfoques de algún modo se refleja el itinerario cultural del pensar occidental que ya ha recorrido esa parábola en su totalidad y tendrá que volver a iniciarla con el retorno al ser, que es siempre fundamento. En el padre Victorino Rodríguez se advierte especial atención al pensar nuclear de Tomás y de los pensadores de nuestro tiempo. El deseado diálogo con éstos se hace desde esa base radical en la cual se encuentran o se separan. El lector notará el gran interés por la verdad y por el diálogo en algunos pensadores como Ortega, cuyo pensar acerca de Dios había suscitado agrias polémicas con ocasión del libro del maestro Ramírez. El cuadro que nos deja es completo: el lector sigue la exposición puntual tanto en Tomás como en los pensadores, no sólo filósofos sino también teólogos de la hora moderna. El padre Artola ha preferido un método distinto. Ha dejado hablar a Tomás y se ha propuesto hacerlo inteligible a los lectores de hoy, recurriendo de modo significativo a los pensadores germánicos, en especial a Kant y a Hegel, que influyen de modo decisivo en la modernidad. Podría decirse que Artola trata de dejar hablar los textos de Tomás y ha asumido el oficio de preparar al lector para que entre de lleno en ese itinerario teológico. El padre Escallada, por su parte, se muestra muy atento a las dificultades del pensador moderno al tratar de hablar de Dios. Advierte que, de ordinario, la actitud del pensador moderno suele ser crítica, con una cierta inclinación a alejarse de Dios, al ateísmo, con preferencia por las vías negativas en el mejor de los casos y también por el silencio más agnóstico que reverente. Ocurre aquí lo que decía Aristóteles acerca de la metafísica: para negarla es preciso usarla y por tanto contradecirse. Los ateos de la cultura moderna son también los testigos mudos de la trascendencia de Dios.

El hombre no puede permanecer neutro ante el problema de Dios. Se impone el dilema: *pro Deo, contra Deum!* En 1972 el filósofo Sciacca publicaba una obra de colaboración en dos volúmenes con este título: *Con Dio e contro Dio*. Con ese esquema se recogen las aportaciones de los filósofos del siglo XX en la obra dirigida por Penzo y Gibellini, *Dio nella filosofia nel novecento*. Ante Dios el hombre tiene que optar y poner a prueba su condición de ser inteligente. Resulta de la exposición que no hay problema actual que no tenga presencia en Tomás y para el cual él mismo no haya ensayado una respuesta. Es obvio que el volumen, con tales características requiera lectura serena y estudio profundo. El hombre se propone problemas que le exceden. Tomás de Aquino, como teólogo, nos invita a dejar de lado la superficialidad, a entrar en el núcleo de los problemas, a objetivarnos en la búsqueda y en el encuentro con la verdad. A diferencia de la mayor parte de los pensadores de la modernidad, Tomás no trata de ser original, sino de situarse en el núcleo de la realidad y en la verdad integral. Por ello es un *Studiorum Dux*, un maestro que guía hacia los senderos esenciales del pensar humano. Por ello puede tener discípulos, y puede abrirse al diálogo con todos los que buscan la verdad. Lo que afirma no es verdadero por ser suyo, sino por ser captado como verdad por la inteligencia o propuesto por la fe acerca de Dios.

El misterio de Dios ante el cual se sitúa el hombre es un misterio que lo envuelve. Dios misterioso y escondido está presente en el hombre, más íntimo que el sujeto lo está consigo, y al mismo tiempo es trascendente, es amor que todo lo atrae a sí mismo. Dios está en cada uno de nosotros en los modos que le competen por ser absoluto y originario, por esencia, presencia y potencia.

Con estas características el volumen resulta ser un lugar del diálogo y del encuentro en torno al misterio de Dios. Los tres autores podrían ser figurados como los tres personajes celestes del célebre icono de Rublev, que vienen de parte de Dios para dar a Abraham el anuncio del nacimiento de Isaac. Los tres han dejado hablar a Tomás y los tres buscan poder acoger lo valioso de la cultura actual para orientar al hombre ante el misterio insondable de Dios.

Con este acceso no todo está dicho acerca del hombre ante el misterio de Dios. Más bien se puede decir que en la obra de Tomás queda abierto el horizonte del misterio, porque Dios es el piélago infinito del ser. El panorama de la teología y del pensar acerca de Dios puede cobrar vida nueva. La fe y la razón se revelan como las alas con las cuales el vuelo del hombre sube hasta lo alto del misterio de Dios, y así tiene respuesta mucho más completa al propio problema. Lo decisivo es que el hombre sea capaz de plantear en toda su hondura el tema de Dios, desde la razón y la fe, y a la luz de la verdad sobre Dios sea capaz de transformar la cultura en el próximo milenio. Vale aquí la advertencia aristotélica tan del gusto de Tomás: *un pequeño error en el principio, es de grandes consecuencias en el proceso y al final*. Ninguna verdad, ningún error puede tener tanto peso en la cultura como la verdad o el error acerca de Dios. Tal es el convencimiento dé Tomás de Aquino. Este volumen sólo trata de ser un sendero para que la verdad de Dios pueda volver a ser el eje en torno al cual gira la cultura del futuro. El llamado «eclipse de Dios», vistas las fatales consecuencias que ha tenido para occidente, debería dejar ya paso al sol de Aquino.

No queda sino augurar una grata acogida a la obra, que yo quiero dedicar a la memoria del padre Victorino Rodríguez, fiel discípulo de Tomás, eminente teólogo de nuestro tiempo, que en esta obra ha escrito su mejor aportación a la teología, su testamento doctrinal.

TRATADO PRIMERO

EXISTENCIA Y NATURALEZA DE DIOS

Victorino Rodríguez O.P.

Parte primera

TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS

INTRODUCCIÓN

Dios es el objeto y punto de referencia de toda la ciencia *teológica*, como lo es más radicalmente de la fe *teológica*, que es su principio. En ella se trata de Dios en sí, o de las demás cosas referidas a Dios como a principio o como a fin o como a fuente de todo conocimiento.

«Quiero conocer a Dios y al alma –¿Nada más?– Absolutamente nada» [1]. A santoTomás le preocupaba, ya desde niño en Montecasino, saber qué era Dios, *quid est Deus* [2]. Como san Agustín confesaba que «nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» [3], santo Tomás decía, a su vez, que «la mente creada se considera informe mientras no se adhiera a la verdad primera misma» [4]. De ahí que cifrase la esencia de la bienaventuranza en la «visión de la divina esencia» [5].

Se alude a la culminación de la apetencia más profunda y más universal del hombre, que es ser racional, porque «el bien del entendimiento es la verdad, como su mal es la falsedad» [6]. «Es natural al hombre apetecer conocer la verdad, porque así se perfecciona su entendimiento» [7]. El mis-

---

1. SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, I, cap. 2. Obras, BAC, I, 505.
2. PEDRO CALO, *Vita Sancti Thomae*, c. 9.
3. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, 1, 1.
4. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 106, 1 ad 3.
5. *Summa Theol.*, 1-2, 3, 8.
6. *Summa Theol.*, 1-2, 57, 2 ad 3.
7. *De malo*, 9, 1.

mo Aristóteles comenzaba su Metafísica diciendo que «todos los hombres desean naturalmente conocer la verdad».

Por lo demás, en perspectiva cristiana, la verdad –sobre todo la verdad sobre Dios– no sólo perfecciona nuestro entendimiento, sino que nos salva conduciéndonos a la vida eterna. «Para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad» [8]. «Yo soy el camino, la verdad y la vida» [9]. «La verdad os hará libres» [10]. «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» [11]. «Como entender es vivir, se sigue que entender lo eterno es vivir la vida eterna» [12].

Este objetivo de verdad no tiene límites, porque la verdad es tan amplia como el ser: *ens et verum convertuntur* [13]. Pero esta capacidad y apetito de verdad es distintamente saciable; tiene distintas exigencias, diferentes accesos, diversos modos de posesión y múltiples valoraciones.

Cierto que el conocimiento de Dios es tan difícil como necesario para la salvación del hombre. De ahí infiere santoTomás la conveniencia de la divina revelación de la verdad sobre Dios, a la que, sin mediar la revelación, llegarían pocos, después de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores, de la que depende, sin embargo, toda su salvación. Es la famosa constatación del primer artículo de la *Summa Theologiae*. Añádase que este conocimiento nos es más accesible por vía negativa (*quomodo non sit*) que por vía positiva (*quomodo sit*) [14]. También nos «es muy difícil saber qué es el alma» [15]; y, sin embargo, el conocimiento de Dios y del alma es más valioso que el conocimiento de las demás cosas. Es de santo Tomás esta estimación: «Deseamos más saber poco de las cosas honorables y más altas, aunque se trate de un conocimiento común y probable que saber mucho y con certeza de cosas menos nobles» [16]. Al hablar del conocimiento de Dios tendremos necesariamente que hablar del conocimiento del alma. «Deseo conocer a Dios y al alma» (san Agustín).

8. Jn 18, 37.
9. Jn 14, 6.
10. Jn 8, 32.
11. Jn 17, 3.
12. SANTO TOMÁS, *In Io*. 17, 3, n. 218.
13. SANTO TOMÁS, I, 16, 3.
14. I, 3, prol.
15. *De Verit*., 10, 8 ad 8.
16. *In I De anima*, lec. 1, n. 5.

No se trata de identificar o confundir *teología* y *antropología*, en cuanto ciencias específicamente diversas, sino de asumir la antropología como auxiliar de la teología o de extender a ésta por los dominios de aquélla; de hacer antropología teológica, no teología antropológica.

Dios es objeto de conocimiento para distintos sujetos, para distintas inteligencias, para distintos hábitos en distintas funciones. Se conoce Dios a sí mismo. Conocen a Dios los ángeles y las almas humanas separadas del cuerpo. Conocen a Dios las personas humanas en este mundo con su inteligencia, dotada de sabiduría natural y de hábitos infusos sobrenaturales. Al conocimiento racional de Dios se refiere la teología, que es la ciencia *sui generis*, que cultivan los teólogos. El conocimiento que Dios tiene de sí mismo es simplicísimo, es su mismo ser. Mas el conocimiento que nosotros tenemos de Dios, aunque sea unívoco en su propia especie (especie átoma de la fe; especie átoma de la sagrada teología; especie átoma de la metafísica), no conviene sino analógicamente en sus distintas especies, y dentro de cada una entran infinidad de partes y funciones.

Bajo la misma denominación de ciencia «teológica» entran dos ciencias específicamente distintas: una de orden filosófico, también llamada *teología natural*, y otra de orden sobrenatural, basada en la divina revelación, que es la *Sagrada Teología*, o simplemente *Teología*, por tener a Dios por motivo propio o específico. El objeto específico de la teología natural es el de la Metafísica.

Santo Tomás, antes de pasar al estudio de los diversos tratados de la Sagrada Teología, comienza por establecer, en la primera cuestión de la *Suma de Teología*, el estatuto epistemológico de esta ciencia: su necesidad o razón de ser, su índole científica, su unidad, su dignidad sapiencial especulativo-práctica, su extensión objetiva, argumentativa y literaria. Esta reflexión de la teología sobre sí misma es fruto de un prolongado ejercicio teológico en obras anteriores. Refleja su profundo y original personalidad teológica, heredada y transmitida por el auténtico Tomismo. El lector de la *Suma de Teología* entenderá perfectamente esta cuestión al final, pero santoTomás quiso ofrecerla como introducción a los que se inician en la teología.

En el prólogo a la cuestión segunda distribuye la materia o *subiectum* de la ciencia teológica en tres grandes partes: *Primera Parte*, sobre Dios uno y Trino, principio de todas las cosas; *Segunda Parte*, sobre el movi-

miento de la creatura racional hacia Dios; *Tercera Parte*, sobre Cristo, camino de nuestro retorno a Dios. En cada una de las Partes se establecen las propias subdivisiones. En la Primera Parte, en la que entra el tratado sobre Dios, la subdivisión es tripartita: la esencia divina, la distinción de personas en Dios, la procesión de las creaturas respecto de Dios. A la esencia divina le dedica tres tratados: existencia de Dios, su naturaleza, sus operaciones inmanentes. En la teología específicamente dicha (=Sagrada Teología) el primer tema es Dios mismo, *Theos*, que da nombre a esta ciencia; en la Teología Natural, en cambio, el tema de Dios tiene su propio lugar al final de la Metafísica al tratar de la causa del ser en cuanto ser. Esta prioridad del tema de Dios en Teología es la misma que tiene en le fe teologal, tanto por parte del objeto conocido como por parte del principio o motivo de conocimiento.

En nuestro estudio sobre el conocimiento de Dios, en santo Tomás y en los pensadores actuales, nos interesa singularmente el conocimiento que nosotros tenemos o podemos tener de Dios, en este mundo o en el otro. Pero en una visión teológica nos interesa sobre manera tener en cuenta el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, del que participa nuestra teología mediante la fe teologal.

I

EL CONOCIMIENTO QUE DIOS TIENE DE SÍ MISMO

Los lectores de la *Suma de Teología* de santo Tomás saben que la cuestión tratada más *in extenso* es la dedicada al conocimiento que Dios tiene de sí y de todas las cosas [1]. San Pablo proclamaba esta verdad con subida admiración: «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!» [2] Es Él quien propiamente se conoce a sí mismo: «El Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce, sino el Espíritu de Dios» [3]. «Nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» [4]. San Agustín dirá que en Dios «se identifican el ser y el saber» [5]. Nos aproximaremos por partes.

1. Conocimiento intelectual perfectísimo

Que en Dios se dé *conocimiento intelectual perfectísimo*, siempre actual, realmente identificado con su ser personal, actualidad pura, substancial y simplicísima, resultaba obvio para santo Tomás, teólogo y metafísico, bien atento a los datos de la divina Revelación y al fundamento del

1. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, I, 14, 1-16.
2. Rm 11, 33.
3. 1 Co 2, 11.
4. Mt 11, 27.
5. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VII, c. 2, n. 3. Obras, BAC, Madrid, 1956, 467; SANTO TOMÁS, I, 14, 4.

conocimiento, que es la inmaterialidad. «Por ser Dios sumamente inmaterial ha de ser sumamente cognoscente» [6]. Es autotransparencia plena: no es autoconocimiento reflexivo como el nuestro retornando sobre el propio conocer. No es una cualidad adventicia o ejercicio de un hábito mental. Es autointelección inmediata y omnicomprensiva con proyección luminosa sobre todas las cosas; es «la luz verdadera que viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre» [7]. No cabe medio entre Dios inteligente y Dios entendido. No posee la verdad, es la verdad «Yo soy la verdad» [8].

Esta autointelección divina, atributo absoluto o esencial de Dios, se da idénticamente en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo [9]. Sin embargo, el conocer del Padre es una emanación conceptiva, cuyo término personal es el Verbo o Segunda Persona de la Santísima Trinidad. «La palabra Verbo, al referirla propiamente a la vida divina, no se toma esencialmente, sino tan sólo personalmente» [10]. Es la gran revelación del misterio de Dios en el Nuevo Testamento: que en el único Dios hay tres personas realmente distintas, y que la Segunda procede por vía de conocimiento como Verbo o concepto. Esta sublime verdad de fe encontró en san Agustín y en santo Tomás una espléndida ilustración analógica en el proceso de la intelección humana, que también tiene un término inmanente, el concepto [11], o especie expresa o verbo mental, perfectamente traslúcido, que es *lo que conocemos* y *con lo que conocemos* la realidad extramental. Digámoslo con las mismas palabras de santo Tomás: «*Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta*» [12]. «*Et sic etiam Filius dicitur esse speculum Patris, prout a Patre in ipso species divinitatis recipitur, secundum quod habetur Sap. 7, 26: speculum sine macula Dei maiestatis et imago divinitatis illius*» [13].

Bien entendido que se trata de una *analogía explicativa* (no demostrativa), y que la concepción del Verbo no se puede univocar con la concep-

6. SANTO TOMÁS, I, 14, 1.
7. Jn 1, 9.
8. Jn 14, 6.
9. SANTO TOMÁS, I, 34, 1 ad 2.
10. SANTO TOMÁS, I, 34, 1.
11. SANTO TOMÁS, I, 27, 1.
12. SANTO TOMÁS, *De Pot.*, 9, 5; *De Verit.*, 4, 1; 4, 2 ad 3.
13. *De Verit.*, 12, 6.

ción de nuestro verbo mental, que ni es subsistente ni idéntico en naturaleza con la inteligencia concipiente, con el acto de entender y la cosa conocida, como es substancial el Verbo Divino e idéntico en naturaleza con el Padre [14]. Pues, «como en Dios el inteligente, el entender y la intención entendida o Verbo son esencialmente lo mismo, se sigue que todas estas cosas son Dios: sólo queda la distinción de relación, en cuanto que el Verbo hace referencia al concipiente como de quien procede» [15].

2. Conocimiento en sí mismo y por sí mismo

Dios *conoce perfectamente todas las cosas en sí mismas por sí mismo*, sin mediación alguna objetiva o subjetiva. «No hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia; antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de aquel a quien hemos de dar cuentas» [16].

Este conocimiento divino de las cosas, «non in ipsis sed in se ipso», como dice santo Tomás [17], no debe entenderse como si se tratara de un conocimiento confuso o indiferenciado: Dios contempla en sí mismo todas las cosas en su más mínima individualidad y complejidad, sin necesidad ni posibilidad de especies o imágenes propias de cada cosa o acontecimiento presentes en la inteligencia divina. Santo Tomás dedica un artículo [18] a esta salvedad. «Es necesario decir que conoce las cosas distintas pero Él con conocimiento propio, no sólo en cuanto comunican en la razón de ser, sino en cuanto distintas unas de otras». En efecto, las notas distintivas de cada cosa son participaciones de la naturaleza divina, y en ellas conoce Dios todas y cada una de sus participaciones.

Se trata de un *conocimiento intuitivo, no discursivo*. No se pasa del conocimiento de sí mismo como de causa de las criaturas al conocimiento de las mismas, como nosotros discurrimos del conocimiento de la causa al conocimiento del efecto o del conocimiento del efecto al conocimiento de la causa, o sucesivamente de un conocimiento a otro sin conexión causal. Dios intuye los efectos en sí mismo como en su propia

14. Cfr. I, 27, 1 ad 2; IV *Cont. Gentes*, 11, n. 3471.
15. SANTO TOMÁS, IV *Cont. Gentes*, 11, n. 3473.
16. Hb 4, 13.
17. SANTO TOMÁS, I, 14, 5.
18. I, 14, 6.

causa: no conoce *per causam*, sino *in causa* [19], simultáneamente. A santo Tomás le agrada el ejemplo de la visión simultánea de muchas cosas en un espejo. Digamos que es una enorme pantalla irradiativa de la que reciben ser y visibilidad todas las cosas. Porque Dios *conoce las cosas causándolas*. «No las conoce porque existen, sino que existen porque Dios las conoce», como había precisado san Agustín (*De Trin.*, 15, 13). Por ser en Dios idéntico el ser y el conocer, las cosas existentes distintas de Dios son participación de su conocer igual que lo son de su ser. Pero, por ser contingentes, las cosas no vienen a la existencia sin la determinación libre de Dios. Así como la idea creadora del artista no se plasma en la realidad, no es efectiva, sin determinación voluntaria de su existencia así la ciencia de Dios «es causa de las cosas en cuanto unida a su voluntad. De ahí que a la ciencia de Dios, en cuanto causa de las cosas, se la haya llamado *ciencia de aprobación*» [20].

3. Conocimiento del no ser y del mal

El conocimiento divino *del no ser y del mal* implica más dificultad. Dios conoce todas las cosas que de algún modo son, bien con una existencia actual, que es simplemente existir, bien con una existencia potencial futura, que existe en la capacidad productora de Dios o de las creaturas, o bien con una existencia conceptiva, que nunca existieron ni existen ni existirán fuera de la mente. Es el mundo de los seres posibles: «no existen en la mente de Dios para que existan, sino para que puedan existir» [21]. Ahora bien, como el conocimiento de Dios, idéntico a su ser, tiene medida de eternidad, abarcando todo el tiempo sin sucesión, alcanza presencial e intuitivamente todas las cosas que ocurren en el tiempo: pasadas, presentes y futuras. De ahí que la ciencia de Dios, respecto de estos objetos existenciales, pasados, presentes o futuros, se llame *ciencia de visión*, por analogía con nuestra visión, que es de lo presente. En cambio la ciencia divina de cosas o acciones posibles, se llama *ciencia de simple inteligencia* [22].

19. I, 14, 7 ad 2.
20. I, 14, 7.
21. I, 14, 9 ad 3.
22. Cfr. I, 14, 9.

El conocimiento del *mal*, como privación de bien que es [23], ofrece sus aporías al conocimiento perfecto de Dios. Sin embargo, el conocimiento divino de las cosas es perfecto por conocerlas tal como son, o plenas de entidad o defectuosas o malas. Por el hecho de conocer las cosas privadas de bien, conoce simultáneamente el mal, «como por la luz se conocen las tinieblas» [24]; «la ciencia de Dios no es causa del mal, sino que es causa del bien por el que es conocido el mal» [25]. Nadie conoce mejor el mal que quien conoce el bien que deberían tener las cosas y no lo tienen. Por eso nadie conoce como Dios la malicia del pecado.

4. Conocimiento de los futuros contingentes

El conocimiento de Dios de *los futuros contingentes* es el que ofrece mayores dificultades especulativas provenientes de una concepción antropomórfica de la ciencia de Dios, como si Dios conociese los futuros contingentes como nos es dado conocerlos a nosotros conjeturalmente. Para Dios, de quien procede totalmente todo el ser y acontecer creados, le son perfectamente conocidos los futuros contingentes, sin que su contingencia o variabilidad afecte a su ciencia, pues, como dice Santiago, en Dios «no se da mudanza ni sombra de alteración» [26]. Dios conoce siempre en su presencialidad todo lo que para nosotros es pasado (recordable), presente (visible) o futuro (previsible o conjeturable), según se trate de futuro necesario o contingente. No es que para el conocimiento de Dios sea lo mismo lo necesario que lo contingente; en lo que no hay diversidad es en el factor presencialidad cognoscitiva del objeto de la ciencia divina. Tan presente le es el pasado (que ya entró en el orden de lo necesario, incluso para nosotros, y es objeto de ciencia histórica) como el futuro contingente (conjeturable para nosotros, pero para Dios visible en su hoy eterno [27]. De ahí que la certeza, necesidad e infalibilidad de la ciencia de Dios de los futuros contingentes sea la misma que la de los futuros necesarios y del presente en acto. El conocimiento cierto y necesario no es

23. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, III, cap. 7.
24. SANTO TOMÁS, I, 14, 10.
25. I, 14, 9 ad 2.
26. St 1, 7.
27. SANTO TOMÁS, I, 14, 13 ad 1.

convertible en Dios con el existir necesario de las cosas, como en el conocimiento humano, en el que muchas veces tampoco hay correspondencia por no lograr el conocimiento cierto del presente o futuro necesarios.

5. Conocimiento de las acciones libres del hombre

Otro punto difícil de la teología del conocimiento de Dios es el de su *eficacia respecto de las acciones libres del hombre y de la realización del mal*: cómo la efectividad infalible del conocimiento de Dios es compatible con la acción libre del hombre de Él dependiente; y cómo el influjo de Dios en la acción pecaminosa del hombre es armonizable con la santidad de Dios.

Que Dios conozca con plena certeza las acciones futuras del hombre no ha de ofrecer dificultad, porque Dios las conoce en su dependencia causal de Él, que opera en eternidad, por encima de las medidas del tiempo que mide nuestro conocimiento de las acciones futuras. Cuando se dice que Dios las conoce *in via aeternitatis* o *ab arce aeternitatis* no se quiere decir que la eternidad sea el medio de su conocimiento, sino que las conoce en su acción luminosa, que no sufre la limitación del tiempo, como ocurre con nuestro conocimiento del futuro. Lo que es para nuestro conocimiento cierto y evidente la condición de presencia lo es para el conocimiento del futuro en Dios la condición de eternidad. Ahora bien, para nuestro conocimiento la presencia no es el medio o motivo de conocimiento (como es el color o la luz, el sonido o el fenómeno perceptible), sino mera *conditio sine qua non*.

Centrando, pues, el problema en la vía causal, ¿cómo es que la dependencia perfecta y necesaria de la acción libre del hombre respecto del conocimiento práctico y volitivo, «*voluntate adiuncta*», dice santo Tomás [28], de Dios se salva debidamente? ¿Acción libre del hombre a costa de la causalidad perfecta de Dios, o causalidad perfecta de Dios a costa de la acción libre del hombre?

En el sistema de santo Tomás se salvan perfectamente ambas cosas, pero para ello hay que mirar la acción de Dios en su propia trascendencia, y la acción del hombre sin antropomorfismo univocista. Dios mueve las

28. I, 14, 8 y 9 ad 3.

causas segundas con su ciencia práctica conforme a la condición de ellas: a las causas que obran necesariamente las premueve a obrar necesariamente, y a las cosas que obran libremente las premueve a obrar libremente. En este segundo caso, el efecto resultante procederá de Dios necesaria e infaliblemente; de la voluntad humana procederá libre y responsablemente.

La difícil compaginación de la acción previa e infalible de Dios y la acción libre y responsable del hombre nace de concebir *unívocamente* ambas acciones, sin tener debidamente en cuenta la trascendencia de la acción de Dios, que es precisamente por eso máximamente inmanente, más que nuestra propia voluntad. Si «en Dios vivimos, nos movemos y existimos» [29], nada de lo que somos o hacemos desborda el ser, conocer y querer de Dios. Nuestra autonomía es necesariamente limitada, como finito es nuestro ser. Equiparar el querer y la autonomía humana al querer y autonomía divinos es caer en un burdo *antropomorfismo* e incapacitarse para una mínima inteligencia de las relaciones entre la voluntad humana y la voluntad divina. Santo Tomás superó lúcidamente este antropomorfismo en un texto que veremos en su momento [30].

29. Hch, 17, 28.
30. SANTO TOMÁS, *In I Peri Herm.*, lec. 14, nn. 191-197; *De malo*, 6 ad 3.

II

EL CONOCIMIENTO QUE EL HOMBRE TIENE DE DIOS

Es el tema ampliamente desarrollado en la cuestión 12 de la primera parte de la *Suma de Teología: «Quomodo Deus a nobis cognoscatur»*. El conocimiento del hombre sobre Dios que más se aproxima al conocimiento que Dios tiene de sí mismo es el de la visión beatífica. El grado inmediatamente inferior es el de la fe teologal y el de los dones del Espíritu Santo, con los que conecta la sagrada teología. El último grado, que es el más valioso entre las ciencias humanas es el de la teología natural o metafísica.

1. Visión beatífica de los ángeles y almas separadas

Que los *ángeles* conozcan intuitivamente a Dios nos lo dice el mismo Jesucristo: «ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre» [1]. Sobre este conocimiento beatífico intuitivo de los ángeles volveremos luego al tratar del de las almas separadas, ya que en ello convienen específicamente. Pero, a un nivel interior, merece especial atención el conocimiento natural que los ángeles tienen de Dios, aparte del conocimiento que tienen de sí mismos, de los demás ángeles y de los hombres. Es verdad que para estas dilucidaciones teológicas contamos con muy pocos datos de la revelación, pero somos guiados por el *Doctor Angélico*, así llamado desde el siglo XV en los documentos pontificios, no sólo por su vida inocente y sobrehumano ingenio, sino también por este maravilloso tratado sobre los ángeles. En el supuesto de que son seres inteligentes, santo Tomás les atribuye el conocimiento postulado por los principios metafísico-psicoló-

1. Mt 18, 10.

gicos que operan en el conocimiento de Dios y de los hombres: principio de inmaterialidad, de unión intencional, de correlación.

Por los datos de Revelación sabemos, por de pronto, que los ángeles se conocen a sí mismos, a los demás ángeles y a los hombres. «Yo soy Rafael, uno de los siete ángeles que presentamos las oraciones de los justos y tienen entrada ante la majestad del Santo» [2]. «Yo soy Gabriel, que asisto ante Dios y he sido enviado para hablarte y comunicarte esta buena noticia» [3]. «Apareció el ángel que hablaba conmigo, y vi que venía a su encuentro otro ángel que le dijo: ¡Corre! Di a ese joven: Sin murallas está habitada Jerusalén» [4]. «Vi otro ángel que subía del nacimiento del sol, y tenía el sello de Dios vivo, y gritó con voz fuerte a los cuatro ángeles, a quienes había encomendado dañar a la tierra y al mar» [5].

Decía antes que Dios se conoce a sí mismo con conocimiento intuitivo, totalmente inmediato, sin distinción real alguna entre persona, inteligencia, acto de entender, concepto o especie expresa y objeto conocido. El conocimiento que el ángel tiene de sí mismo no es tan simple, aunque sea más complejo que el entender del hombre. La inteligencia y el entender del ángel difieren realmente de su esencia o substancia, de la que son accidentes connaturales. Pero sí conoce su propia esencia, inteligencia y acto de entender sin necesidad de especie impresa, como ocurre en el entender humano. Su naturaleza totalmente inmaterial es apta para ser conocida inmediatamente, sin función abstractiva previa. Sin embargo, su intelección no es estrictamente intuitiva e inmediata por parte del objeto terminal del conocimiento, excepto en el caso de la visión beatífica; es decir, el ángel se conoce a sí mismo produciendo el concepto o especie expresa correspondiente; se autoconcibe, en aquello que entiende y con lo que entiende, *«quod intelligit et quo intelligit»*, diría santo Tomás [6]. Explicando la generación del Verbo en la Trinidad, expone en estos términos las diferencias entre el entender humano y el entender angélico: «El entendimiento humano, aunque pueda conocerse a sí mismo, el comienzo de su conocimiento tiene origen extrínseco, porque se da sin ima-

2. Tb 12, 13.
3. Lc 1, 19.
4. Zc 2, 3-4.
5. Ap 7, 2.
6. SANTO TOMÁS, I, 27, 1; IV *Cont. Gentes*, 11.

gen de la fantasía. Es, por tanto, más perfecta la vida intelectual en los *ángeles*, en los cuales el entendimiento para conocerse a sí mismo no procede de algo exterior, sino que se conoce por sí mismo. Pero su vida no llega a la perfección última, porque, aunque la intención entendida sea completamente intrínseca, sin embargo la misma intención entendida no es su substancia, ya que en ellos no es lo mismo el entender y el ser. Por tanto la última perfección de la vida compete a Dios, en el cual no hay distinción entre el ser y el entender, como se ha visto anteriormente, y así es necesario que en Dios la intención entendida sea la misma esencia» [7].

También en la *Suma de Teología*, al explicar la procesión del Verbo en Dios, mantiene este presupuesto básico del conocimiento intelectual: «Todo el que entiende, por el hecho de entender, procede algo dentro del mismo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la facultad intelectiva y de la noticia (=especie impresa) de la misma» [8]. «Como el ser sigue a la forma así el entender sigue a la especie inteligible» [9].

El proceso cognoscitivo con que el ángel conoce a los demás ángeles, a los hombres y a las demás cosas, es más complejo, por no poder contemplarlas en su propia esencia, objeto natural propio de su inteligencia, ni tener en ella su origen. Según santo Tomás el ángel conoce las cosas distintas de él por especies impresas connaturales o concreadas por Dios en él. A Dios sí lo puede conocer naturalmente como causa de su ser al contemplarse a sí mismo, y, por supuesto, más perfectamente que como lo conoce el hombre discurriendo a través de las criaturas.

2. El conocimiento beatífico del hombre

El conocimiento que el hombre tiene de Dios es bastante más complejo. Sobre él la divina revelación es más explícita que sobre el conocimiento angélico. El dato más valioso es el referente al conocimiento *beatífico* en el cielo, más próximo y participativo del conocimiento que Dios tiene de sí mismo: «Seremos semejantes a Él porque le veremos tal cual es» [10]. «Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al

7. IV *Cont. Gentes*, c. 11, n. 3465.
8. I, 27, 1.
9. I, 14, 4.
10. 1 Jn 3, 2.

presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» [11]. Benedicto XII, en la Constitución Dogmática «*Benedictus Deus*», precisó bien el sentido de este conocimiento beatífico: «Las almas de todos los santos que salieron de este mundo... vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno...; y que esta visión de la divina esencia y la fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propiamente virtudes teológicas; y que una vez hubiere sido y será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara es continua sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad» [12].

Santo Tomás, de quien se sirvió Benedicto XII para su definición dogmática, había dedicado a la visión beatífica la cuestión 12 de la primera parte de la *Suma de Teología* y el artículo 8 de la cuestión 3 de la prima Secundae. El punto de partida, que es de fe, es el testimonio de 1 Jn 3, 2. Dios es ciertamente lo más inteligible por ser acto puro. La unión beatífica del hombre con Él ha de ser operación de la inteligencia, que es la más perfecta del hombre. Por tanto, si el hombre no pudiera ver a Dios, o Él no sería bien último o su posesión no sería intelectual.

Además de este dato positivo de fe y el argumento teológico *ad absurdum*, santo Tomás aporta el famoso argumento del *deseo natural de ver a Dios*, para probar su posibilidad, diversamente interpretado y textualmente expresado así: «También está fuera de razón –que ningún entendimiento creado pueda ver la esencia de Dios–. Pues el hombre tiene deseo natural de conocer la causa cuando ve su efecto, de donde surge la admiración en los hombres. Por tanto, si el entendimiento racional de la creatura no puede alcanzar a la primera causa, será inane o vano el deseo de la naturaleza. Por tanto hay que conceder absolutamente que los bienaventurados ven la esencia de Dios» [13].

11. 1 Co 13, 12.
12. BENEDICTO XII, DS 1000.
13. SANTO TOMÁS, I, 12, 1.

Entre los discípulos de santo Tomás se ha entendido de cuatro formas distintas este argumento: Tomás de Vío Cayetano [14], Francisco Silvestre de Ferrara [15], Domingo Báñez [16], Juan de Santo Tomás [17]. Sin entrar en la discusión, a mi modesto modo de entender y con todo respeto a estos grandes tomistas y a otros que no menciono y conozco, el auténtico sentido del argumento del deseo natural de ver a Dios es éste: El hombre desea naturalmente conocer y remontarse al conocimiento de la causa al conocer los efectos. Esto está expresamente en el argumento de santo Tomás. Esta incitación al conocimiento de la causa es lo que motiva la elaboración de las cinco vías para demostrar la existencia de Dios.

Pero no es lo mismo desear y conseguir conocer la primera causa tal como se refleja en los efectos que desear y conseguir ver la esencia de Dios en sí misma de que nos habla la Revelación. El final del artículo no es la conclusión propia del argumento que acaba de establecer de algo que está fuera de razón, «*praeter rationem*», sino de todo el proceso argumental, desde el texto de san Juan y lo que es ajeno a la fe, «*praeter fidem*», hasta lo que es según razón (el deseo natural de conocer la causa). De todo ello resulta que «hay que conceder absolutamente ("*simpliciter*") que los bienaventurados ven a la divina esencia».

¿Argumento teológico o filosófico? Digamos que es un argumento de razón al servicio de la fe; es una explicación racional de la verdad de fe; es un discurrir de filosofía cristiana al modo como en la cuestión 2, artículo 3, en el discurrir de las «vías», procedía metafísicamente para dar razón del texto de Ex 3, 14: «*Ego sum qui sum*». Aquí no se concluye demostrativamente la posibilidad de ver la divina esencia, sino la posibilidad del conocimiento de la Primera Causa, como en la cuestión de las «vías», sobre las que volveremos luego.

Este conocimiento beatífico de Dios en el cielo, intuitivo y totalmente inmediato objetivamente (sin especie impresa ni expresa o concepto) como expone santo Tomás en el artículo 2 de la citada cuestión 12, y que Benedicto XII plasmó en su Constitución Dogmática, es totalmente

14. CAYETANO, In I P., 12, 1; In 1-2, 3, 8.
15. FERRARIENSE, In III *Cont. Gentes*, 51.
16. BÁÑEZ, In I, 12, 1.
17. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* I, 12, 1.

sobrenatural, acto elícito del *lumen gloriae*, que supercapacita la inteligencia y la asemeja al máximo a Dios, conforme al texto de san Juan: «seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es».

3. Conocimiento de Dios por la fe teologal y dones del Espíritu Santo

A. Conocimiento por la fe

Por debajo del conocimiento beatífico está el conocimiento de la fe teologal y de los dones del Espíritu Santo. Por la fe se cree a Dios, se cree en Dios y se va a Dios. Se trata de un hábito intelectivo infundido por Dios en el bautismo o en la justificación. La Carta a los Hebreos la describe como «firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos» [18]. A pesar de su inevidencia, san Pablo, conocedor de la fe de los efesios, ruega a Dios que les «conceda espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de Él, iluminando los ojos de vuestro corazón» [19].

El concilio Vaticano I nos dejó una precisa definición de la fe y de su necesidad: «Dependiendo el hombre totalmente de Dios como de su creador y señor, y estando la razón humana enteramente sujeta a la Verdad increada; cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de entendimiento y de voluntad. Ahora bien, esta fe, que es el principio de la humana salvación, la Iglesia Católica profesa que es una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos. Es, en efecto, la fe, en testimonio del Apóstol, substancia de las cosas que esperamos, argumento de lo que no vemos.

Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías que, mostrando de consuno luminosa-

18. Hb 11, 1.
19. Ef 1, 17-18.

mente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina (...). Más aún cuando el asentimiento de la fe no sea en modo alguno un movimiento ciego del alma, nadie, sin embargo, puede consentir a la predicación evangélica, como es menester para conseguir la salvación, sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en consentir y creer a la verdad. Por eso la fe, aun cuando no obre por la caridad, es en sí misma un don de Dios, y su acto es obra que pertenece a la salvación: obra por la que el hombre presta a Dios mismo libre obediencia, consintiendo y cooperando a su gracia, a la que podría resistir.

Ahora bien, deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio. Mas porque sin la fe es imposible agradar a Dios y llegar al conocimiento de los hijos de Dios; de ahí que nadie obtuvo jamás la justificación sin ella, y nadie alcanzará la salvación eterna si no persevera en ella hasta el fin. Ahora bien, para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la fe verdadera y perseverar constantemente en ella, instituyó Dios la Iglesia por medio de su Hijo unigénito y la proveyó de notas claras de su institución, a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana de la palabra revelada» [20].

Antes el concilio de Trento señalaba el papel primordial de la fe en el proceso de la justificación: «Se disponen para la justificación misma al tiempo que, excitados y ayudados por la divina gracia, concibiendo la fe por el oído, se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido y, en primer lugar, que Dios, por medio de su gracia, justifica al impío, por medio de la redención, que está en Cristo Jesús» [21].

Este conocimiento sobrenatural de Dios, estrictamente teologal, por tener a Dios por objeto propio y por motivo formal (*credere Deo* y *credere Deum*), no es como el conocimiento beatífico de los ángeles y de los hombres que se realiza por intuición inmediata de Dios sin mediación alguna de especie impresa o expresa; el conocimiento de fe, además de ser oscuro o inevidente, «en espejo y oscuramente» [22], se origina y se ejerce mediante especies inteligibles, impresas y expresas creadas. Su estructura psicológica es como la del entender natural, salva la sobrenaturalidad de su objeto formal. Como acto intelectivo que es, su objeto formal es Dios como *Verdad Primera*, presentada en forma *enunciable* o judicativa. En términos ceñidos de santo Tomás, «si consideramos en la fe la razón formal del objeto, éste no es otro que la verdad primera, pues la fe de que hablamos no asiente a algo sino porque ha sido revelado por Dios; por eso se apoya en la verdad divina como en su medio» [23]. «El modo propio que tiene el entendimiento humano de conocer la verdad es componiendo y dividiendo, como se ha dicho en la Primera Parte. Por eso las cosas que son en sí simples el entendimiento humano las conoce según cierta complejidad, al contrario que el entendimiento divino que conoce las cosas complejas de modo simple... Así por parte del creyente el objeto de la fe es algo complejo o enunciable» [24]. No porque la fe sea de lo enunciable, sino de lo enunciado expresado en el juicio. «Pero el acto del creyente no termina en lo enunciable, sino en la cosa creída, pues no formamos los enunciables sino para que por ellos tengamos conocimiento de las cosas, tanto en la ciencia como en la fe» [25].

Al *acto de la fe* lo define santo Tomás, perfilando la fórmula de san Agustín, como un *asentimiento cogitabundo* (*«cum assensione cogitare»*) a las verdades reveladas por Dios, acto intermedio entre el acto de visión clara y cierta de la ciencia y el asentimiento imperfecto opinativo. Quien cree asiente con certeza, pero su inteligencia no reposa tranquila en la verdad, en razón de su inevidencia, hasta que no llegue a verla en la intuición beatífica. Después de describir estas distintas actitudes de la mente, concluye así santo Tomás: «Este acto que es creer es una firme adhesión a una parte, en lo cual conviene el creyente con el esciente y el inteligente; y, sin embargo, su conocimiento no es perfecto por visión manifiesta, en lo cual conviene con el que duda, sospecha y opina. Así es propio del creyente que piense ("*cogitet*" = piense inquietamente) con asentimiento, y en esto

20. Concilio Vaticano I, sesión III, c. 3, DS 3008-3013.
21. Concilio de Trento, sesión VI, c. 6, DS 1526.

22. 1 Co 13, 12.
23. SANTO TOMÁS, 2-2, 1, 1; *De Verit.*, 14, 8 ad 3.
24. 2-2, 1, 2.
25. 2-2, 2 ad 2.

se distingue el acto que es creer de todos los actos del entendimiento que versan sobre lo verdadero o lo falso» [26]. «El creer mismo es acto del entendimiento que asiente a la Verdad divina por imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios» [27].

Este acto de fe teologal, que es asentimiento firme a la palabra de Dios, no goza de la inmediatez objetiva de la visión beatífica que excluye la mediación de las especies inteligibles impresa y expresa, con las que opera la fe; pero, por no ser propiamente discursivo, sino aceptación inmediata de la autoridad de Dios que revela, excluye el *medium ex quo*, o verdad previa a la fe de la que ésta proceda. Al decir: Creo en la Santísima Trinidad o creo en la Encarnación *porque* Dios lo ha revelado, no doy un paso causal discursivo de una verdad a otra, de la verdad de la revelación a la verdad de lo revelado. La fe teologal no es discursiva; su motivo inmediato es la verdad revelada; por eso es propiamente teologal. Así como no se ve la luz y mediante ella se ve el color, sino que se ve inmediatamente el color iluminado, así tampoco se cree en la Encarnación por haber creído la revelación: creemos en la Encarnación revelada. Se creen simultáneamente (*«concreduntur»*) la verdad revelada y su revelación. La analogía con la visión es del mismo santo Tomás: «La verdad primera es a la fe lo que la luz a la vista. Pero la luz en sí no es objeto de la vista, sino más bien el color en acto» [28]. Es ésta la posición de santo Tomás sobre la llamada «última resolución del motivo de la fe», tal como lo entiende el gran conocedor del pensamiento tomista Santiago Ramírez, O.P. [29]

B. El conocimiento místico de Dios

El *conocimiento místico de Dios* o «ciencia de los santos» [30] lo ejerce el hombre mediante los *dones especulativos del Espíritu Santo, entendimiento, sabiduría y ciencia*. Se trata de un conocimiento sobrenatural o infuso, derivado de la fe, tampoco discursivo, pero que la complementan con cierta experiencia de lo sobrenatural. Aportan al fiel en gracia de

26. 2-2, 2, 1.
27. 2-2, 2, 9.
28. *De Verit.*, 14, 8, obj. 4 aceptada por santo Tomás.
29. J. RAMÍREZ, O.P., *De fide divina*, Ed. de V. Rodríguez, Salamanca, 1994.
30. 2-2, 9, 3 ad 3.

Dios el don de la contemplación de la vida de Dios participada en la propia vida sobrenatural. No tienen por objeto propio a Dios mismo como las virtudes teologales, sino su reverberación sobrenatural en el alma al ejercer las virtudes sobrenaturales. Es una degustación sabrosa, muy peculiar en el don de sabiduría por su conexión con la caridad, de la verdad sobre Dios. No es un conocimiento intuitivo de Dios como el que Él tiene de sí mismo o el que tienen los bienaventurados en la visión beatífica. Tampoco es un conocimiento mediato y discursivo, como es el de la ciencia teológica [31]. Se trata de una cointuición de Dios en sus efectos sobrenaturales en el contemplativo que opera con especies impresas y expresas. Me parece muy aclarativa la exposición que nos da Ramírez de estos dones en el tratado *De hominis beatitudine*: «El conocimiento mediato de Dios puede entenderse de tres modos: Uno, mediante discurso propio o impropio, esto es, ilativo o explicativo, como es el conocimiento de Dios por el hábito de la sagrada teología, y este conocimiento no compete a los dones del Espíritu Santo, que no son hábitos discursivos, sino intuitivos. Otro, mediante especie inteligible creada o mediante el efecto creado fuera del entendimiento del cognoscente, pero sin discurso, al modo como Dios es contemplado o cointuido en los efectos de la naturaleza o de la gracia. Otro, mediante el efecto creado en el mismo entendimiento del cognoscente, dejado por la operación de Dios, también sin discurso alguno, como cointuyen los ángeles a Dios en su propia esencia naturalmente vista, y el alma separada, según queda dicho. Y a este tercer modo es semejante el conocimiento de Dios por los dones especulativos del Espíritu Santo. Pues como los ángeles y las almas separadas cointuyen a Dios, como Autor de la naturaleza, en su propia substancia inmediatamente producida por Dios, como en el propio efecto, sin discurso alguno, así también las almas santas y contemplativas cointuyen a Dios, como Autor de la gracia, en los efectos sobrenaturales de la gracia en su propio entendimiento producidos inmediatamente por Dios por los dones especulativos del Espíritu Santo sin mediar discurso alguno, sino por cierta experiencia directa de la ilustración y suavidad recibidas de Dios, y consiguientemente de la presencia del mismo Dios inhabitante en el alma...

31. 2-2, 9, 1 ad 1.

Por tanto el medio formal objetivo con que es conocido Dios por los dones especulativos del Espíritu Santo, efecto sobrenatural de la gracia de Dios producido inmediatamente por Él dentro de la mente del hombre justo, y percibido inmediatamente por el conocimiento experimental y afectivo o amoroso, como de cosa presente e inmediatamente captada y degustada, no con conocimiento más o menos abstracto y especulativo como de cosa ausente y distante. Pues el conocimiento de Dios por estos dones del Espíritu Santo es por modo de inclinación o instinto, por afinidad o connaturalidad con Dios y las cosas divinas, como por unción del mismo Espíritu divino, y, por tanto, por modo de afecto y degustación experimental de la bondad y suavidad divina según aquello del Salmo: Gustad y ved qué suave es el Señor» [32].

Cuando el justo percibe por los dones estos efectos sobrenaturales, que son imágenes de Dios, en ellos cointuye a Dios o piensa en Él, como explica santo Tomás: «La imagen de una cosa puede considerarse de dos modos. De un modo en cuanto es una cierta cosa; y al ser distinta de aquello de lo que es imagen, de este modo es distinto el movimiento de la facultad cognoscitiva a la imagen y a aquello de lo que es imagen. De otro modo se considera en cuanto que es imagen; y así es el mismo el movimiento hacia la imagen y hacia aquello de que es imagen; y de este modo cuando se conoce algo por su semejanza existente en el efecto, el movimiento cognoscitivo puede pasar inmediatamente a la causa sin pensar en alguna otra cosa. Y de este modo el entendimiento del hombre en este mundo puede pensar en Dios sin pensar en criatura alguna» [33].

Esta contemplación experimental y afectiva de los dones del Espíritu Santo, en dependencia vital de la fe y de la caridad, en el cielo, al conectar con el *lumen gloriae* y con la caridad consumada, adquiere también su plenitud, ya que el efecto sobrenatural de Dios en el ejercicio del *lumen gloriae* y de la caridad consumada es mucho más perceptible y entrañable, más connaturalizada con la vida de Dios. Tanto es así que a veces santo Tomás parece apropiar al don de entendimiento la misma visión beatífica, como explica Ramírez con Báñez y Juan de Santo Tomás [34].

32. J. RAMÍREZ, O.P. *De hominis beatitudine*, t. III de *Opera omnia*, ed. de V. Rodríguez, 146-148.
33. SANTO TOMÁS, *De Verit.*, 8, 3, ad 18.
34. RAMÍREZ, *o.c.*, 343-348.

4. Conocimiento de Dios propio de la Sagrada Teología

La misma etimología de la palabra *teología* (*Theos-logos*) expresa locución, ciencia o tratado sobre Dios, que, en español podría decirse «deología» o «diología». Los autores antiguos (Aristóteles, Cicerón, san Agustín, santo Tomás) hacen mención del diverso uso que tuvo la palabra en sus orígenes: teología «mítica» o fabulosa de los antiguos poetas griegos; teología «física» o filosófica o auténticamente realista, con sus alternativas politeísticas, panteísticas o escépticas; teología «legal», referida al culto de los dioses paganos y teología cristiana. Al adjetivar a ésta con el término de «sagrada» se la distingue de la teología natural o filosófica, que se refiere al conocimiento metafísico de Dios, al que nos referiremos posteriormente. Leibniz llamó, en el siglo XVII, «Teodicea» (=justificación de Dios) a esta teología filosófica. Santo Tomás, que dedicó toda la cuestión primera de la *Suma de Teología* a la reflexión crítica sobre esta ciencia, a la que no llama Sagrada Teología, sino Sagrada Doctrina, nos ha trazado un diseño magistral de su ser y de su extensión: *«qualis sit et ad quae se extendat»* [35]. A su calidad doctrinal dedica los seis primeros artículos: su razón de ser, su condición científica o su verdad, su unidad, su practicidad, su dignidad, su índole sapiencial; artículos que por su contenido y por su orden nos hacen pensar en el contenido y orden de los transcendentales: *ens, verum, unum, bonum, pulchrum*. Los cuatro artículos restantes, del seis al diez, se refieren a la extensión de su objeto (=Dios y todas las demás cosas en orden a Dios, *«sub ratione Dei»*), a su extensión argumentativa desde los principios de la fe hasta las últimas conclusiones, y a su expresión conceptual y literal. Esta extensión en el procedimiento o *«fieri»* de la Teología puede entenderse también como cualidad, *«qualis sit»*, en su aspecto dinámico, en contraposición a sus cualidades *«in facto esse»* o cualidades trascendentales. Nos detendremos en un sucinto análisis de estas cualidades del saber teológico.

A. Necesidad de la Teología

En cuanto a *la razón de ser o necesidad* de la Teología, como conocimiento supraracional del orden de la divina revelación, tan bien expuesta en el ar-

35. SANTO TOMÁS, *In Boet.*, *De Trin.*, q. 5, a. 4; *In Ad Rom.* 1, lec. 7.

tículo primero que mereció ser asumida por el concilio Vaticano I [36], hay que tener en cuenta el amplio sentido complexivo del conocimiento teológico en esta cuestión de la *Suma de Teología*: abarca las verdades reveladas en sí captadas por la fe, su exposición explicativa y defensiva, sus derivaciones demostradas, sus proyecciones normativas, su evolución y su historia. Todo ello forma un *corpus theologicum*, materialmente vario, pero con unidad formal átoma. Si bien en esta cuestión primera usa la expresión «sagrada doctrina», el término que prevalecerá posteriormente, «*theologia*», lo usó ya en el prólogo al I *Sent.* q. 1, a. 1, y en el mismo título de *Summa Theologiae*.

Comienza, pues, preguntándose santo Tomás «si es necesario que haya, además de las disciplinas filosóficas, otra doctrina». La objeción en contra es que toda verdad que conviene a la razón es alcanzable por la filosofía, incluso la verdad sobre Dios, del que se ocupa una parte de la filosofía llamada «teología». Sin embargo, su argumentación nos lleva a la razón de ser de la sagrada doctrina no sólo sobre las verdades sobrenaturales que trascienden la razón natural, sino también sobre ciertas verdades naturales especialmente difíciles y necesarias [37].

Cierto que se dio y se da conocimiento natural de Dios, como lo tuvo, por ejemplo, Aristóteles y que san Pablo reconoce haberse dado entre los paganos [38]; pero esta teología filosófica no suple la función de la sagrada teología, de la que difiere formal y específicamente, como expone santo Tomás: «Nada prohíbe que de las mismas cosas de que tratan las disciplinas filosóficas en cuanto cognoscibles por la luz de la razón natural, trate otra ciencia en cuanto cognoscibles por la luz de la divina revelación. Por tanto la teología que pertenece a la sagrada doctrina difiere en género de aquella teología que es parte de la filosofía» [39].

B. Estatuto científico de la Teología

El *estatuto científico* de la teología es, a la vez, más complejo y más simple y unitario que el de las demás ciencias humanas, es muy *sui generis*: muy complejo, porque abarca a Dios y a todas sus obras; y muy sim-

36. Concilio Vaticano I, Ses. III, c. 2, DS 3005.
37. SANTO TOMÁS, 1, 1, 1.
38. Rm 1, 21.
39. SANTO TOMÁS, 1, 1 ad 2.

ple porque su fuente gnoseológica es la revelación de Dios; es un trasunto o sigilación de la ciencia de Dios, si bien quebrada en la condición de la inteligencia humana. De la pureza y simplicidad de la ciencia de Dios participa su verdad cierta y su unidad; de la razón humana participa su complejidad y evolución perfectiva: se extiende a infinidad de objetos y funciones, a la vez que se desarrolla en discursos heurísticos, explicativos, demostrativos, defensivos, expresivos y en traducciones e inculturaciones. Al cuestionarse santo Tomás en el artículo segundo «si la sagrada doctrina es ciencia», le viene a la memoria la frase de san Agustín: «A esta ciencia se le atribuye solamente aquello por lo que se engendra la fe salubérrima, se nutre, se defiende y se fortalece» [40]. Al afirmar santo Tomás con san Agustín que esta ciencia engendra la fe, no es que dé prioridad genética a la ciencia teológica en sentido estricto sobre la fe teologal, puesto que es más bien la fe la que engendra a la teología, conforme a la expresión de san Anselmo «*fides quaerens intellectum*» [41], sino porque en la «sagrada doctrina» va implicada la divina revelación como principio formal de la ciencia teológica, y, más radicalmente, de la misma fe teologal. El influjo de la teología sobre la fe no es intrínseco, sino extrínseco [42].

La cualidad de verdad científica, dicha de la teología, la entiende santo Tomás, desde luego, en sentido aristotélico. Se trata de un conocimiento discursivo que parte de unos principios, conocidos por sí o por una ciencia superior con la que conecta o a la que se subalterna. «La sagrada doctrina es ciencia, porque procede de principios conocidos con la luz de una ciencia superior, que es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Así, pues, como la música parte de los principios que le suministra la aritmética, así la sagrada doctrina cree los principios que le son revelados por Dios» [43]. No se trata de subalternación de la ciencia teológica a sus principios, que son los artículos de la fe, sino a la ciencia de Dios que suministra esos principios a la ciencia teológica.

La condición de *necesidad* y de *certeza* propias de la ciencia, «*cognitio certa per causas per demonstrationem acquisita*» [44], la participa la

40. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, c. 1.
41. SAN ANSELMO, *Proslogium*.
42. Cfr. 2-2, 6, 1 ad 1.
43. 1, 1, 1. Cfr. *I Sent.*, prol. q. 1, a. 3, qla. 2.
44. Cfr. SANTO TOMÁS, *In I Post. Analyt.*, lec, 4, n. 32 y 35. Ed. Spiazzi, Marietti 1955.

ciencia teológica de sus principios trascendentes, que son los artículos de la fe, más ciertos para el creyente que los mismos principios de la razón natural, «pues el fiel asiente a las verdades de fe más y con mayor firmeza que a los mismos primeros principios de la razón» [45]. Este concepto de ciencia aplicado a la teología lo reasume bien últimamente T. Thibangu: «Desde el punto de vista del sujeto cognoscente, la ciencia consiste en un saber cierto de cosas de tal o tal orden, por sus causas. Considerada en sus resultados objetivos, la ciencia se define como un conjunto de verdades generales, ciertas y lógicamente encadenadas entre sí de modo que formen un sistema coherente» [46]. Entre los modernos prevalece el concepto de ciencia como conjunto organizado de conocimientos experimentales o verificables: «Para nosotros, pues, la ciencia puede ser definida como un conocimiento ordenado de los fenómenos naturales y el estudio racional de las relaciones entre los conceptos en que se expresan estos fenómenos» [47]. J. Ortega y Gasset reducía la ciencia a técnica utilitaria más o menos eficaz [48]. Entre los teólogos de nuestro siglo no faltaron quienes quisieron salvar el concepto moderno de ciencia experimental en la teología, apelando a la experiencia mística de los santos, teólogos de profesión muchos de ellos (santo Tomás, san Alberto Magno, san Buenaventura, san Juan de la Cruz, san Roberto Belarmino y tantos más).

Que la Teología sea ciencia en el sentido más vago de conjunto de conocimientos ordenados o de experiencias naturales o místicas, verificadas o verificables, no ofrece mayor dificultad. La discusión histórica del problema estuvo centrado en el sentido aristotélico de la ciencia. La ciencia aristotélica o *epistéme* supone principios evidentes, conclusiones universales, necesarias y demostradas; y esto no parecía tan patente. ¿Se salva, en rigor, en la Teología el presupuesto aristotélico de que «procede de proposiciones verdaderas, primeras, inmediatas, y, además, más conocidas, anteriores y causas de la conclusión»? [49] Pues según santo Tomás, sí, porque la Teología tiene por principios las verdades de la fe, totalmente ciertas, primeras, inmediatamente creídas, si no evidentes para nosotros

45. *I Sent*, prol. q. 1, a. 3, qla. 3.
46. T. THIBANGU, *Théologie positive et théologie spéculative*, Louvain, 1965.
47. DAMPIER, *Historia de la ciencia*, Madrid, 1950, 19.
48. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, 343-344.
49. SANTO TOMÁS, *In I Post. Anal.* lec. 4, n. 38; *In I Physic.* lec. 1.

en este mundo, sí para la ciencia de Dios y de los bienaventurados, con la necesidad que les confiere su propio objeto (Dios y las cosas divinas) y el propio motivo que confiere necesidad gnoseológica a las verdades reveladas, aunque sean sobre cosas contingentes, porque «el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» [50]. «Uno no puede conocer con certeza lo que puede ser de otra manera; por tanto es necesario que lo que se conoce científicamente no pueda ser de otra manera» [51]. Ya vimos cómo santo Tomás salva la originalidad y notoriedad de los principios de la teología con la teoría de la subalternación. El mismo Aristóteles le daba pie para ello al decir que la demostración procede de verdades primeras y verdaderas *«aut ex his quae per ea fidem sumpserunt»* (o de aquellas a las que dieron fe) [52].

Una objeción frecuente en la historia de esta cuestión, tanto entre los nominalistas del siglo XIV como entre los historicistas agnósticos que preocuparon dentro de la Iglesia a Pío XII y Pablo VI, es la falta de universalidad y de abstracción en el objeto de la Teología, exigible a una ciencia de corte aristotélico. Problema mal planteado y peor resuelto. Cierto que la Teología no versa sobre un universal abstracto, puesto que su principal objeto es Dios singularísimo y personal, que goza de la máxima universalidad *in causando*, eficiente, final y ejemplarmente. Universalidad que se da también en el proceso cognoscitivo teológico que va de sus propios principios a sus propias conclusiones, como ocurre en las demás ciencias [53]. «Aunque Dios en sí no sea universal ni particular, es causa universal de todas las cosas, y así el conocimiento que se tiene de Él es en cierto modo universal respecto de todas las cosas» [54]. Por lo demás, los autores de mentalidad nominalista e historicista no suelen discernir debidamente la función sensorial y la función intelectual, la individualidad material y las razones necesarias perceptibles en las cosas concretas. No hay cosa tan singular y tan histórica que no pueda ser tratada intelectualmente [55]. Los mismos hechos contingentes pasados, bien

50. Mc 13, 31.
51. *In I Post. Analyt.*, lec. 4, n. 32.
52. *Ibid.*, n. 41.
53. *Ibid.*, lec. 3, n. 22.
54. *In Boet. De Trin.*, lec. 1, q. 1, a. 3 ad 1.
55. Cfr. *In Boet. De Trin.*, lec. 2, q. 1, a. 2 corp. y ad 4.

compulsados, entraron ya en el dominio de la necesidad histórica. *«Praeterita in necessitatem quandam transeunt»* [56]. No se debe confundir el que la ciencia humana proceda gnoseológicamente *«ab universali»*, del conocimiento más genérico al conocimiento más específico y propio, y el que la ciencia sea *«de universali»*, que no lo es siempre (caso del conocimiento de Dios) o no lo es tanto que deje absolutamente los singulares al margen del conocimiento científico, como acabamos de recordar con santo Tomás.

Que la Teología sea un hábito intelectivo resulta patente en su génesis, proceso formativo y resultados. Que sea un hábito científico es fácilmente comprobable por vía de exclusión: ni es el hábito de los primeros principios de la razón natural; ni es la fe teologal; ni la prudencia infusa; ni los dones del Espíritu Santo; ni un hábito o disposición opinativa. Cierto que no todo lo que se aprende o enseña en Teología son verdades científicamente establecidas; ocupan mucho lugar las opiniones. Pero basta que se den, como se dan, auténticas verdades científicas para concluir que se trata de una auténtica ciencia. Por otra parte, las biografías de grandes teólogos nos revelan los caracteres típicos del sabio o científico.

La reflexión que estamos haciendo sobre el hábito científico de la teología pide extenderse a su *principio eficiente* y a su resultado específico o *conclusión teológica*. A la Teología, en efecto, la produce el fiel católico que piensa su fe, la *«fides quaerens intellectum»*. Es la persona del fiel católico el principio *quod* quien hace la teología, mediante la inteligencia (principio *quo*), potenciada por la fe teologal y la *«ratio theologica»*. No basta la fe para que haya formalmente teología, pero sin la fe ni se engendra ni se mantiene la teología. El teólogo que pierde la fe pierde la teología, aunque permanezcan elementos materiales de la misma disgregados (=cultura, recuerdos, arte dialéctica, etc.); no una teología viva, sino «cadavérica», al decir de los teólogos clásicos. La razón teológica concurre como causa principal (más que instrumental) subordinada a la causa principal superior de la fe, bajo la moción divina. En este ejercicio teológico entra también ineludiblemente el factor libertad, que mueve a creer y a pensar.

El resultado del discurso teológico es la conclusión teológica, sea demostrada, explicada o defendida. El examen de su naturaleza tiene una larga historia. Se ha discutido y se discute su especificidad. La verdad

56. 2, 2, 49, 6.

teológica ¿es específicamente distinta de la verdad de la fe, siempre o en algunos casos? ¿Puede una verdad teológica convertirse en una verdad de fe con o sin la intervención definitoria del magisterio infalible de la Iglesia? Es el tema de la naturaleza de la *evolución del dogma*, tan reincidente en los tratados teológicos de nuestro siglo XX. Ni el fideísmo puro, que no admite más verdad que la verdad revelada (aceptada por fe), ni el liberalismo teológico de corte historicista que barre las diferencias entre fe y razón, entran en este planteamiento. Desde luego, en el supuesto de que haya unas verdades teológicas, específica o formalmente distintas de las verdades de fe, no es fácil conceder que una verdad teológica se convierta en verdad de fe, con o sin intervención del magisterio definitorio de la Iglesia, pues los hábitos mentales no son intercambiables en sus objetos específicos. Una verdad teológica apodícticamente demostrada ni es de fe para el teólogo que la infiere, a partir de dos verdades de fe o de una de fe y otra de razón, ni para el magisterio que quisiera definirla como de fe. Por de pronto no consta que las verdades que el magisterio ha definido como de fe fuesen antes de la definición verdades solamente teológicas. Eran verdades equivalentemente reveladas y confusamente de fe para muchos creyentes. Por eso, más que evolución o crecimiento de la verdad revelada, se trata de evolución o crecimiento del conocimiento de esa verdad. Hay que advertir, por otra parte, que la misma verdad se puede expresar en forma simple o en forma argumentativa, v.gr.: Cristo es hombre; es así que el hombre tiene alma y cuerpo; luego Cristo tiene alma y cuerpo.

C. Unidad y pluralismo teológico

La *unidad y el pluralismo teológicos* son atributos del conocimiento humano de Dios dignos de atención, máxime en estos últimos años en que han pululado las «nuevas teologías», las «nuevas morales», las innumerables teologías llamadas «de genitivo» (de la cultura, de la familia, de la mujer, del sexo, del trabajo, del progreso, de la paz, del ocio, de las realidades terrenas, de la liberación, del más allá, de la salvación). Es fácil percatarse de que este pluralismo es de contenidos materiales o de temas, no de ciencias específicas. Tampoco se trata de unidad genérica, como se da en el conjunto de ciencias que integran la filosofía, aunque hubo quienes entendieron así la unidad de la teología (dogma, moral, mística, apo-

logética, teología positiva), ni de unidad numérica o unicidad, cual es la ciencia de Dios, sino de la unidad específica en especie átoma, como es la de la especie humana dentro del género animal. Partiendo del principio fundamental en el pensamiento tomista de que los hábitos operativos se especifican o constituyen por su objeto formal, el problema se reduce a averiguar si en la Teología, en toda su integridad, hay un objeto formal propio y específico que la informe, la constituya y la diferencie de los demás hábitos mentales, científicos o no científicos.

Para santo Tomás y para la teología clásica el objeto formal que motiva y unifica todo el discurso teológico es la divina revelación, no en su incidencia inmediata sobre la inteligencia del hombre, que así es como motiva a la fe teologal, sino mediatizada o quebrada por la razón (=revelación virtual), que se proyecta sobre la verdad revelada, no *«ut credibilis»* (=objeto de la fe), sino *«ut credibilis intelligibilis»* (=objeto de la teología). Otros teólogos quieren ver el principio unificador del saber teológico, no en el motivo formal del asentimiento (revelación virtual), sino en su objeto, Dios (así G. Vázquez, respecto de la teología dogmática); o en su fin o bienaventuranza (así san Alberto Magno); o en el designio de la salvación.

Históricamente la cuestión, más que discutirla teóricamente (si la teología es específicamente una y cuál es su principio especificante), se ha practicado de hecho tratando separada, y frecuentemente con gran autonomía y con método propio las diversas partes de la Teología (bíblica, positiva, dogmática, moral, mística, apologética, pastoral, kerigmática). Ya queda indicada la posición clásica de la unidad átoma de la Teología. No obstante, esta unidad esencial de la Teología ha tenido sus fisuras al analizar sus funciones en cada una de sus partes: parece que no es lo mismo explicar que defender, que demostrar; que no es lo mismo argumentar desde dos principios de fe que demostrar desde un principio de fe y otro de razón natural. ¿Son específicamente integrables la metafísica y la fe en el tratado de Dios Uno; la psicología y la moral paulina en la teología del obrar humano? Aparte de este pluralismo interno de toda la Teología y de cada una de sus partes, hay que contar también con el pluralismo de las teologías en bloque, con unidad interna o sin ella, cual es el caso de las teologías teocéntrica, cristocéntrica, antropocéntrica, existencialista, historicista, estructuralista; y con el pluralismo de las escuelas teológicas (tomista, escotista, nominalista, suareziana, rahneriana).

Punto de partida fundamental para apreciar la unidad específica de la teología en todas sus partes y en todas sus funciones (dogmática, moral, pastoral, explicativa, demostrativa, defensiva) es la unidad específica átoma de la fe teologal, *«una fides»*, tan reivindicada por el magisterio de la Iglesia frente al pluralismo dogmático. «El que en un solo punto –decía León XIII– rehúsa su asentimiento a las verdades divinamente reveladas, realmente abdica de toda la fe, pues rehúsa someterse a Dios como suprema verdad y motivo propio de la fe» [57]. La unidad de la teología, antes que de la unidad de la fe, parte de la unidad de la ciencia de Dios, a la que se subalterna. Lo explica así santo Tomás: «Nada prohíbe que las potencias o hábitos inferiores se diversifiquen sobre aquellas materias que caen comúnmente bajo una potencia o hábito superior, porque la potencia o hábito superior mira al objeto bajo una razón formal más universal, como el objeto del sentido común es lo sensible, que comprende bajo sí a lo visible y a lo audible; y de ahí que el sentido común, siendo una potencia se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos. De modo parecido las cosas que se tratan en las diversas ciencias filosóficas las puede considerar, siendo una, la sagrada doctrina bajo una razón, esto es, en cuanto son divinamente revelables, de modo que la sagrada doctrina sea como una cierta impresión de la ciencia divina, que es una y la más simple de todas» [58]. El cardenal Congar aducía esta otra analogía: «Es propio de los organismos más elevados tener un gran número de funciones especializadas dentro de la unidad» [59].

El principio, pues, informativo y unificador de la Teología es su motivo formál, la «revelación virtual», con la que opera la *«ratio theologica»* o *«ratio fide illustrata»*, en términos de Pío XII [60] y del concilio Vaticano I [61], cuyo objeto formal es lo *revelable en cuanto inteligible* [62], que se da en toda la teología, en todas sus partes y en todas sus funciones. «Todo lo que es divinamente revelable comunica en una razón formal del objeto de

57. LEÓN XIII, encíclica *Satis cognitum*, n. 16, ed. BAC, Doc. Soc. 1960.
58. SANTO TOMÁS, 1, 1, 3 ad 2.
59. CONGAR, *Foi et Théologie*, Desclée et Co, Tournai, 1962, 183.
60. PÍO XII, encíclica *Humani Generis*, DS 3883.
61. Concilio Vaticano I, DS 3016.
62. En términos exactos de SAN BUENAVENTURA «est credibile prout tamen credibile transit in conditionem intelligibilis, et hoc per additionem rationis» (*I Sent. Prooemio*, q. 1).

esta ciencia; por eso cae bajo la sagrada doctrina como ciencia una»[63]. Por lo demás resulta obvio que el conocimiento sacro, sobrenatural, en esta vida, no puede tener otra fuente o principios que la divina revelación. Esta apelación a un principio superior de unidad es constante en santo Tomás, tratando de la ciencia en general[64].

Dada la extensión y complejidad integral de la materia teológica, que abarca lo divino y lo humano, lo sobrenatural y lo natural, lo eterno y necesario, lo temporal y contingente, lo espiritual y lo material, lo permanente y lo variable, lo bueno y lo malo; que indaga fuentes, explica o deduce conclusiones, establece o aplica normas de comportamiento en la vida personal o social, que defiende y refuta, la unidad formal átoma de la teología no puede ser igualmente perceptible en todo su quehacer. El mismo sol no ilumina con igual claridad los montes y los valles; no es lo mismo oír de cerca que oír de lejos; entender un axioma que una conclusión complicada. El teólogo que tiene conciencia de esta complejidad se moverá con soltura en el inmenso campo de la teología, sin reduccionismos incómodos. En la motivación teológica se puede pensar en la fe moviendo a la razón (*«fides quaerens intellectum»*) o en la razón guiada por la fe (*«ratio fide illustrata»*). Naturalmente la prioridad en esta cooperación está en la fe de lo revelado; la función de la razón es subsidiaria, *«quasi ministrans»*. Así mismo la inteligibilidad teológica será más consistente y permanente sobre temas más esenciales y funciones más propias que sobre temas accidentales o funciones provisionales, v.gr. acumulación de datos, repuesta a objeciones eventuales, nomenclatura teológica, etc.

Que el motivo formal y unitivo sea la «revelación virtual», que dicen los tomistas, no está expresamente en santo Tomás, pero sí en forma equivalente al decir que en sus principios o artículos de la fe está virtualmente la ciencia teológica. «Es el mismo el sujeto ("*subiectum*" = objeto) de los principios y de toda la ciencia, ya que toda la ciencia está virtualmente ("*virtute*") en los principios»[65]; «en los principios de la ciencia se contiene virtualmente toda la ciencia»[66]. Estos principios o artículos de la fe

63. SANTO TOMÁS, 1, 1, 3.

64. *In I Post. Analyt.* lec. 41, n. 366. Cfr. *In Boetium De Trin.* lec. 2, q. 1, a. 1; *In I Physic.* lec. 1; *Summa Theol.*, 1, 1, 1 ad 2; 2-2, 4, 6; *De Car.* 4.

65. 1, 1, 7.

66. 1-2, 3, 6.

mueven formal e inmediatamente al asentimiento de fe, y mediata y virtualmente al asentimiento teológico. En este efecto especificador y unitivo es igual hablar de *«revelatum»* y de *«revelabile»*, según se comprueba en los artículos de la cuestión primera de la *Suma de Teología*, al igual que se habla de lo visto y de lo visible, de lo entendido y de lo inteligible, de lo amado y de lo amable. Son conotaciones de hecho o existencia, no de esencia o especificación. Gardeil y Marín Sola querían ver en la doble expresión, *«revelatum»* y *«revelabile»*, la distinción específica ente el objeto de la fe (*«revelatum»*) y el objeto de la teología (*«revelabile»*)[67].

El pluralismo específico dentro del género teológico, en contraste con la unidad específica átoma de la teología de santo Tomás, al que acabo de aludir, ha tomado estos últimos años una modalidad más radical. Ya no se trata de dar autonomía específica a las distintas partes o funciones de la teología, sino de dar un giro a toda la teología en toda su estructura, en su motivación y en su método. Es el giro antropocéntrico de la teología ensayado por Karl Rahner, S.J. con notable seguimiento desde mediados del siglo XX. No es raro que el pluralismo teológico se extienda al pluralismo dogmático o de la fe.

D. La bondad de la Teología

El atributo de la *bondad* de la Teología se cuestiona en el artículo cuarto de la *Suma de Teología* bajo la pregunta de si la Sagrada Doctrina es *especulativa o práctica*. No se trata, por supuesto, de la bondad reducida al orden moral: si hacer teología es una acción moralmente buena o hace buenos a los teólogos; se trata de la bondad en sentido trascendental. Y como se trata de un hábito intelectivo, su bondad es su verdad, especulativa o práctica, pues el *bonum* del entendimiento es el *verum*[68]. Ciencia especulativa es la que busca la verdad por sí misma (=*«adaequatio intellectus et rei»*); ciencia práctica es la que busca la verdad como norma de la acción[69]. La cuestión es, pues, si la Teología es especulativa o práctica

67. GARDEIL, *Le donné révélé et la Théologie*; MARIN SOLA, *La evolución del dogma católico*.

68. «Bonum autem intellectus est verum; malum autem eius est falsum» (1-2, 57, 2 ad 3; *I Ethic.* lec. 12, n. 139; *VI Ethic.* lec. 3, n. 1143.

69. «Intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolutex; sed practici est operatio» *De Verit.*, 3, 3.

o si es ambas cosas, y, en este caso, si son dos saberes específicamente distintos, o si es un mismo saber específico con dos funciones, y, en este último caso, cuál es la función prevalente: si primordialmente especulativa y secundariamente práctica, o al revés.

El tema tiene largo recorrido en la historia de la teología. Hago referencia a las posiciones más notables.

Enrique de Gante decía que era sólo especulativa (*Summa quaestionum*, 8, 3). Por el contrario R. Kilwardby (*De natura theologiae*) y Duns Escoto (*Ordinatio*, Prol., P. 5, qq. 1-2), opinaban que es sólo práctica, porque se ordena al amor de Dios. Luis de Molina (*Comentario al art. de santo Tomás*) y F. Suárez (*Disp. Met.*, 44, sec. 2), sintonizando con los nominalistas, decían que era especulativa y práctica, pero integrando dos hábitos distintos. San Buenaventura (*I Sent.*, Proemio, q. 3) y santo Tomás pensaban que la Teología, en su unidad específica átoma es especulativa y práctica, si bien más práctica o «afectiva» que especulativa, ya que su fin principal es hacernos buenos (san Buenaventura), o más especulativa que práctica, como opinan los tomistas con santo Tomás: «Es más especulativa que práctica, porque trata más principalmente de las cosas divinas que de los actos humanos, de los que trata en cuanto que por ellos se ordena el hombre al perfecto conocimiento de Dios, en que consiste su bienaventuranza» [70]. Su función más propia y definitiva es la contemplación de Dios de la que brotará connaturalmente el amor y gozo beatíficos. En realidad este carácter especulativo-práctico o contemplativo-afectivo lo participa la Teología de la fe y de la divina revelación que se refieren tanto a lo que hay que creer como a lo que hay que creer y obrar. También los dones del Espíritu Santo son contemplativos y afectivos. No se trata, pues, de que la teología sea formalmente especulativa y virtualmente práctica; es esencial y formalmente ambas cosas, aunque prioritariamente especulativa o contemplativa. Si se pregunta si es ambas cosas en todos sus temas o tratados, o si es especulativa en unos y práctica en otros, los tomistas suelen decir que es ambas cosas en todos los tratados. Ningún tratado es tan especulativo, v.gr. la Santísima Trinidad, que no tenga su aspecto práctico o afectivo, v.gr. su inhabitación en nosotros; y ningún tratado es tan práctico, v.gr. la caridad, que no tenga su dimensión especulativa. Es

70. 1, 1, 4.

más, según la famosa observación de Báñez, en igualdad de las demás condiciones, es más perfecto teólogo el santo, por la actuación de la caridad en él junto con los dones del Espíritu Santo que potencian el ejercicio teológico [71]. En razón de todo ello es fácil inferir que la teología es más especulativa que la metafísica y más práctica que la ética por la mayor prestancia de su objeto, de su motivo y de su fin. De ahí le viene su ser y su vitalidad.

Entendiendo así la unidad y amplitud de la teología, resultan claras estas dos cosas. Primera, la dificultad de una especialización en teología que no resulte reduccionista o raquítica al perder la visión de conjunto de todo el *corpus theologicum*. No se pueden independizar la parte moral y la parte dogmática, la exégesis bíblica y la especulación teológica, la patrística y la simbólica, el estudio sistemático y las derivaciones pastorales. Segunda, la mayor dificultad aún de llegar a ser un consumado teólogo. Bástenos referir la confesión de Francisco de Vitoria, O.P.: «La sagrada teología no tiene término, no tiene meta alguna. De modo que si uno hubiese dedicado toda su vida a su estudio asiduo, no habría satisfecho a su dignidad. Yo por de pronto que me dediqué a ella por más de 20 años con toda mi alma, me parece que no pasé de su puerta, y si me quedasen otros cien años de vida se los dedicaría muy gustosamente» [72].

E. Superior dignidad entre las ciencias

Es un atributo que resulta patente de lo que llevamos dicho sobre la teología. La dignidad o excelencia de las ciencias especulativas se mide por la dignidad o prestancia de su objeto y de su motivación gnoseológica; la dignidad de las ciencias prácticas se calibra por la bondad de su fin y su fuerza motivadora o atractiva. Pues bien, sabiendo que la teología tiene por objeto principal a Dios en sí mismo; por motivo de asentimiento, la divina revelación; por fin, la vida eterna en Dios; y por fuerza atractiva, la caridad teologal; no cabe duda que la teología excede en dignidad a

71. BÁÑEZ, *In I P.* q. 1, a. 4 ad 2. Salmanticae, 2585: «Caeteris paribus doctior erit in Theologia qui caritatem habuerit quam qui non habuerit, quia sine caritate non sunt coniuncta huiusmodi dona Spiritus Sancti cum fide, quae illuminant mentem et intellectum dant parvulis. Unde videmus egregios theologos non mediocri sanctitate fuesse praeditos».

72. FRANCISCO DE VITORIA, *In I P.*, q. 1, a. 1. Cosa parecida decía MELCHOR CANO, *De Locis*, 12, 3.

todas las demás ciencias. Así de sencilla es la argumentación de santo Tomás en el artículo quinto de la primera cuestión de la *Suma de Teología*.

Es digna de atención la respuesta a la objeción de la menor certeza con que se manifiesta la teología, porque ello no es por la menor fuerza motivadora de la divina revelación, sino por nuestra inadecuada capacidad de captación, *«propter debilitatem intellectus nostri»* [73]. En todo caso, precisa santo Tomás, «el mínimo conocimiento que puede tenerse de las cosas más altas es más deseable que el conocimiento más cierto de las cosas mínimas». Es preferible saber algo, aunque sea poco, de Dios, que saber mucho de la vida de una planta. La mayor perfección accidental subjetiva de las ciencias filosóficas, singularmente de las físico-matemáticas, está muy en función de los factores biotipológicos y educacionales. Unos están más predispuestos para la física, para la matemática, para la praxis, que para las ciencias del espíritu y para la teología.

F. Carácter sapiencial

El *carácter sapiencial* ha sido siempre reconocido y debidamente valorado por los teólogos, máxime a la vista de los elogios que hace la Escritura de la Sabiduría, que, si bien se refiere a la de Dios en sí o reflejada en la divina revelación, en el don del Espíritu Santo del mismo nombre y en la prudencia de los santos, alcanza también a la ciencia teológica. En el supuesto de que la Teología sea una ciencia más digna que las demás ciencias especulativas y prácticas, es fácil inferir que es verdadera sabiduría o conocimiento de las últimas causas de las cosas eternas, que resulta especialmente gozoso o sabroso (de *«sapere»*). Los teólogos del siglo XIII, ateniéndose a la terminología de san Agustín [74], preferían hablar de sabiduría más que de ciencia teológica, en razón de su destino beatificante. No obstante cuando el magisterio habla de *«sapientia christiana»* [75], sintonizando con 1 Co 2, 6-7, se refiere a un conocimiento que trasciende la sabiduría humana, cuyo nombre más propio es la Metafísica o Filosofía Primera o Ciencia Divina [76].

73. SANTO TOMÁS, 1, 1, 5 ad 1. Cfr. *In I De anima*. lec. 1, n. 5.
74. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 12, 25.
75. LEÓN XIII, encíclica *Sapientiae christianae* (10-1-1890).
76. SANTO TOMÁS, *In Boet. De Trin.*, Proemio, q. 2, a. 2; lec. 2, q. 1. a. 1; *In I Met.*, Proemio, lec. 1 y 2; *In VI Ethic*. lec. 5 y 6.

Esta sabiduría teológica conviene sólo analógicamente con la sabiduría filosófica o metafísica, a la que trasciende en objeto, finalidad y fundamento gnoseológico. Aparte de las funciones típicamente científicas de inducir, deducir y clasificar conocimientos, ejerce las funciones típicamente sapienciales de explicar los principios y defenderlos, de autodefinirse y de juzgar los demás conocimientos bajo la luz de la revelación, pues «el espiritual juzga de todo... Nosotros tenemos el pensamiento de Cristo» [77]. A este conocimiento sapiencial concurre muy especialmente el don del Espíritu Santo llamado Sabiduría, que juzga *«per modum inclinationis»*, o *«secundum quandam connaturalitatem»* según las expresiones de santo Tomás [78]. Ya hicimos anteriormente alusión a esta complementariedad perfectiva de la teología por los dones del Espíritu Santo intelectuales. El concilio Vaticano I había destacado esta función sapiencial de la Teología: «La razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos en cierta oscuridad» [79]. Función que se extiende a explicar y defender los mismos principios de la fe, como enseña el mismo concilio Vaticano I [80].

Por lo que se refiere a la función sapiencial defensiva o apologética, sea general o particular, ha de tenerse en cuenta que, de cara al opositor, no se argumenta *ex revelatis*, que carecería de valor para el no creyente; pero el teólogo apologeta explica y defiende *bajo la luz de la revelación*, con perfecta conciencia de lo que defiende y del resultado que pretende. En esto es ejemplar el procedimiento de santo Tomás en la *Summa contra Gentiles* [81].

77. 1 Co 2, 15-16.
78. 1, 1, 6 ad 2; II-II, 45, 2.
79. Concilio Vaticano I, Ses. III, c. 4, DS 3016.
80. *Ibid.*, DS 3919. Cfr. PÍO XII, *Humani Generis*, DS 3883, 3836, 3899.
81. SANTO TOMÁS, II *Cont. Gentes* c. 4, nn. 873 y 8763.

El examen de la obra maestra de Teología, la *Suma de Teología* de santo Tomás, revela este carácter sapiencial, que va ordenadamente de Dios a las criaturas; de lo espiritual a lo material; de los medios al fin; de la fuente principal del conocimiento o divina revelación a los principios secundarios, que es la razón teológica con sus principios subsidiarios de conocimiento humano. El orden que es lo que busca y establece el sabio, según la sentencia de Aristóteles, *sapientis est ordinare* [82], resplandece en todas y cada una de las cuestiones de la *Suma*, en cuyos prólogos se adelantan ordenadamente los temas de cada cuestión. Con razón se ha reconocido la singular belleza de la *Summa Theologiae*, comparada con la catedral gótica de Colonia, levantada cuando santo Tomás empezaba a elaborar su teología. Al principio, adelantando el articulado de la primera cuestión, centraba en el artículo sexto, dedicado a la sabiduría, el tema del *pulchrum*, como cualidad de la teología. Antes de cerrar este párrafo del *ordo sapientiae*, quiero hacer alusión a una obra de gran sabiduría teológica, del gran tomista español Santiago Ramírez, O.P., titulada acertadamente *De ordine placita quaedam thomistica* [83].

G. Teocentrismo de la Teología

El *teocentrismo* de la teología, plasmado en su mismo nombre, es el tema del artículo séptimo de la cuestión primera que analizamos, donde se pregunta «*utrum Deus sit subiectum huius scientiae*». La significación técnica de «*subiectum*», que santo Tomás asumió, con san Alberto, de Aristóteles [84], se refiere al objeto de la ciencia, llamado también formal *quod*, para distinguirlo del objeto motivo (*quo*) y del simplemente material, y, sobre todo, del sujeto esciente o persona con sus facultades cognoscitivas. En el aspecto objetivo se habla de «sujeto» en cuanto que de él se predican las conclusiones, que constituyen más propiamente el objeto de la ciencia. Santo Tomás se preocupó de precisar esta terminología: «El sujeto es respecto de la ciencia lo que es el objeto respecto de la potencia y del hábito. Propiamente se asigna como objeto de una potencia o hábito aquello bajo cuya razón se refieren las cosas a la potencia o hábito,

82. ARISTÓTELES, *I Met.* 2, 9, 3. SANTO TOMÁS, *ibid.*, lec. 2, n. 42.
83. J. RAMÍREZ, O.P., *De ordine placit quaedam thomistica*. Salamanca, B.T.E., 1963.
84. ARISTÓTELES, *In Post. Analyt.*, c. 7 y 10. SANTO TOMÁS, lec. 5.

como se refieren a la vista el hombre y la piedra en cuanto tienen color; de ahí que lo colorado sea el objeto de la vista. Ahora bien, en la sagrada doctrina se tratan todas las cosas bajo la razón de Dios, porque son Dios mismo, o porque dicen orden a Dios como a principio o a fin. Se sigue, por tanto, que Dios es verdaderamente el objeto (=*subiectum*) de esta ciencia. Lo cual resulta también manifiesto por sus propios principios, que son los artículos de la fe, que es sobre Dios, y es el mismo el sujeto de los principios y de toda la ciencia, puesto que toda la ciencia está virtualmente en los principios» [85].

Supuesto que la teología se extiende a todo lo divino y humano, de lo que se trata ahora es de ver cuál es el objeto principal que centralice toda la temática teológica, que nos dé la clave de sus sistematización. Ya recogimos la posición de santo Tomás en sus propios términos. Él hace alusión a otras tres posiciones: cosas que se gozan y se usan y sacramentos [86]; la obra de la restauración [87]; el Cristo total, cabeza y miembros [88]. Pero la historia del tema es más larga. Además de estas tres posiciones reseñadas y desechadas por santo Tomás, en nuestro siglo Karl Rahner, S.J., pensaba que el objeto o tema central de la teología era la existencia humana sobrenatural, en su realización personal concreta y social, contingente e histórica. Ha de ser, por tanto, antropocéntrica [89]. Le siguen varios autores, entre ellos D. Dumont [90], F.M. Baudocco optaba por una sistematización eclesiástico-pastoral, reduciendo el ámbito del «*Christus totus*» [91]. Eduardo Schillebeeckx, O.P., concede que la teología ha de ser esencialmente teocéntrica, porque al conocimiento de Dios y de la economía de la salvación no llegamos sino por Cristo [92]. Posiciones más extremas y negativas son las que adoptan algunos pastoralistas y «kerigmáticos», con Lakner,

85. SANTO TOMÁS, I, 1, 7. Cfr. *In Boet. De Trin.* lec. 2, q. 1, a. 4; q. 2, a. 2; *I Sent.*, prol. q. 1, a. 4.
86. PEDRO LOMBARDO, *I Sent.* d. 1, c. 1.
87. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, prol. c. 1.
88. CASIODORO, *In Psalmos*. Praef. ca, 3 y 13. Es la posición que asumieron varios teólogos franciscanos del siglo XIV y de nuestros días, ampliamente expuesta por H. Mersch, *L'théologie du Corps Mystique*.
89. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, I, Madrid, 1961. Cfr. C. FABRO, *La aventura de la teología progresista*. Eunsa, Pamplona, 1976.
90. C. DUMONT, *Pour une conversion antropocentrique dans la formation des clercs*, en «Nouv. Rev. de Théologie», 8, 1965, 450-465.
91. F. M. BAUDUCCO, *Il corpo mistico di Cristo centro della telogia*, en «Antonianum», 4, 1966.
92. E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, Salamanca, 1968, 126.

que rehúyen cualquier sistematización para atenerse a las diversas situaciones históricas personales y de la misma revelación. Era precisamente lo que pretendía evitar santo Tomás al escribir la *Suma de Teología*, como declara en el prólogo: «porque las cosas que necesitan saber los estudiantes no se les dan según orden de disciplina, si no lo pedía la exposición de los libros o la ocasión de las disputas». No es raro en nuestros días encontrarse con cursos, como el de H. Fries, que tratan los temas según el simple orden alfabético.

Se comprende fácilmente la centralidad de Dios tanto como objeto principal, al que hacen referencias todas las demás cosas, y fines, como fuente de conocimiento sobrenatural por vía de revelación; y que, por tanto, se ha de ofrecer una sistematización teocéntrica. «Si queremos, pues, encontrar el sujeto que comprenda todas estas cosas, podemos decir que el ser divino conoscible por inspiración es el sujeto de esta ciencia, pues todas las cosas que se consideran en esta ciencia son, o Dios o las cosas que proceden de Él o a Él se ordenan, en cuanto tales, como también el médico considera los signos y las causas y otras muchas cosas, en cuanto sanas, esto es, en cuanto referidas de algún modo a la salud. Por tanto, cuanto algo más se acerca a la razón de divinidad, más principalmente entra dentro de esta ciencia» [93]. Es verdad que san Pablo centraba su predicación en Cristo (1 Co 2, 2), pero sin desatender el tema de Dios, que tiene prioridad ontológica y manifestativa respecto de Cristo, Dios-Hombre. Precisamente en 1 Corintios, cap. 1-3, de tanto contenido cristológico, mientras que a Cristo se le menciona 25 veces, a Dios se le menciona 43 veces; y al final del capítulo 3 recapitula: «Todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios». La principalidad, pues, de Cristo es relativa, es de mediación o reconciliación. Dios se reveló plenamente en Cristo, pero no únicamente, pues también se había manifestado por los profetas; y la revelación de Cristo es del Dios-Hombre, que revelaba lo que había oído al Padre. La misma vida sobrenatural del hombre, tema tan importante en Teología, se ofrece como participación de la divina naturaleza.

Pablo VI, en el Discurso de Clausura del concilio Vaticano II (7-12-1965) acentuó bien este carácter *teocéntrico* de la vida sobrenatural del hombre y de la Iglesia: «La concepción teocéntrica y teológica del hom-

93. SANTO TOMÁS, *In Sent I*, prol. q. 1, a. 4.

bre y del universo, como desafiando la acusación de anacronismo y de extrañeza, se ha erguido con este Concilio en medio de la humanidad con pretensiones que el juicio del mundo calificará primeramente como insensatas, pero que luego, así lo esperamos, como saludables, a saber, que Dios sí existe, que es real, que es viviente, que es personal, que es providente, que es infinitamente bueno, más aún, no sólo bueno en sí, sino inmensamente bueno para nosotros, nuestro creador, nuestra verdad, nuestra felicidad, de tal modo que el esfuerzo de clavar en Él la mirada y el corazón, que llamamos contemplación, viene a ser el acto más alto y más pleno del espíritu, el acto que aún hoy puede y debe jerarquizar la inmensa pirámide de la actividad humana... La Iglesia se ha recogido en su íntima conciencia espiritual, no para complacerse en eruditos análisis de psicología religiosa o de historia de su experiencia o para dedicarse a reafirmar derechos y a formular sus leyes, sino para hallar de sí misma, viviente y operante en el Espíritu Santo, la palabra de Cristo y sondear más a fondo el misterio, o sea, el designio y la presencia de Dios por encima y dentro de sí y para reavivar la fe, que es el secreto de su seguridad y de su sabiduría, y reavivar el amor que le obliga a cantar sin descanso las alabanzas de Dios» [94].

H. La extensión de la Teología

La extensión de la teología (*«ad quae se extendat»*, cuestionaba santo Tomás), aparte del proceso temático, de Dios a las creaturas según el teocentrismo que acabamos de comprobar, se realiza también gnoseológica o argumentativamente. Es el problema que presenta santo Tomás en el artículo 8: «Si esta doctrina es argumentativa». Se trata de la peculiaridad del *método teológico*.

Argumentar (en griego *«argoo»*) es manifestar o dilucidar. El argumento, según Cicerón, *«est ratio quae rei dubiae facit fidem, hoc est, id quo innitimur ad aliud probandum»* [95], Se trata, pues, de la extensión de la ciencia teológica por parte del objeto formal motivo en su función probativa de los de los principios a las conclusiones, en el «fieri» teológico.

94. PABLO VI, Valor religioso del Concilio. Discurso del 7-12-1965, nn. 4-5.
95. CICERÓN, *Topic.*, 2, 8.

Es la cuestión del método o camino que se sigue en Teología; cómo argumenta, cómo procede de unos datos o verdades a otras. Los puntos de partida se llaman «fuentes» o «lugares» teológicos, en similitud con los «lugares» de la argumentación retórica de los latinos. Santo Tomás alude a estos «lugares teológicos» en la respuesta ad 2 del artículo 8 de la cuestión primera. En el siglo XVI amplió el tema Melchor Cano, O.P., en la famosa obra, ya clásica, *De locis theologicis*.

Que la teología sea, como toda ciencia, argumentativa es obvio, y tanto más cuanto que su misma fuente, la divina revelación, procede muchas veces argumentativamente, aduciendo el porqué de lo que se dice. San Pablo, por ejemplo, dice a Tito, 1, 9, que es necesario que el obispo «se ajuste a la doctrina de suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores», y en 2 Timoteo 32, 16: «Toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia». En concreto san Pablo argumentaba en pro de nuestra resurrección partiendo de la resurrección de Cristo (1 Co 15, 12-13); y el mismo Cristo argüía frecuentemente en favor de sí y de su doctrina desde sus obras manifiestas y desde el testimonio de los profetas. Es la actitud que mantuvieron vigorosamente los apologistas de los primeros siglos (Justino, Tertuliano, Ireneo, Alejandrinos y Capadocios, culminando en san Agustín). Pablo VI recordaba que «el Concilio exhorta a los cultivadores de la sagrada doctrina que procuren una teología que no sea menos pastoral que científicamente exacta» [96].

La razón teológica de ello es que en teología se dan unos principios o fuentes de conocimiento, que son las verdades reveladas, y un potencial de razonamiento en el creyente, que no por creer se anula o disminuye, sino que se potencia, puesto que «la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona», según la famosa sentencia de santo Tomás, precisamente en este artículo 8 ad 2. El creyente que piensa su fe no sólo asiente a las verdades reveladas, sino que desde ellas o a la luz de ellas (*«ex fide et sub fide»*) llega a otras demostradas, o a las mismas mejor explicadas, defendidas o aplicadas a la praxis.

Conociendo el orden sobrenatural o trascendente del conocimiento teológico resulta claro que la argumentación típica de esta ciencia es la

96. PABLO VI, *Carta «Cum Iam»*, 21-9-1966.

que procede por *vía de autoridad divina*, y en relación con ella se ordenan los demás lugares teológicos (tradición patrística, magisterio, autoridad de los teólogos, verdades naturales, historia humana). Santo Tomás lo expone con toda nitidez [97]. En función de la prioridad del lugar teológico de la revelación entran la tradición y el magisterio de la Iglesia como criterios de interpretación del sentido auténtico de la divina revelación. Los argumentos de razón o filosóficos son «como extraños» en esta ciencia, pero al ser asumidos por el creyente para procurar la inteligibilidad de lo creído se integran en la teología.

De ahí que el *método teológico*, como propiedad que es de la teología en su *«fieri»*, ha de ser inventivo o «positivo» y especulativo, escriturístico, magisterial y racional, teórico y pastoral, afirmativo y negativo, tradicional y progresivo, sistemático e histórico, teocéntrico y antropológico, divino y humano, es decir, teándrico. La función positiva se ha de ejercer positivamente; y la función especulativa, especulativamente. Que se desarrolle primero toda la teología bíblica; luego la magisterial y eclesiológica; luego la patrística; para pasar después a la exposición sistemática o especulativa con la derivación posterior a la pastoral, litúrgica, catequética y al derecho canónico; o que estas funciones se ejerzan distintamente sobre cada uno de los temas, puede ser bueno o mejor según las circunstancias personales y organizaciones de los cursos de teología en las Facultades. Por de pronto la función positiva ha de preceder a la negativa o refutación de los errores, aunque la presentación previa de éstos puede orientar la indagación. En razón de la prioridad de sus fuentes, la teología tiene que ser más tradicional que progresiva, y el progreso ha de consistir ante todo en el mejor conocimiento de las fuentes; más divina que humana, si bien muy atenta a las capacidades de aceptación de los hombres en las diversas culturas. Más que de culturizar la fe ha de preocuparse de evangelizar la cultura, para lo cual es necesario conocerla e incluso incrementarla, como hicieron san Cirilo y san Metodio con la cultura eslava. En cuanto discurrir humano ha de seguir las leyes de la pedagogía humana: de lo general a lo particular; de lo necesario y supratemporal a lo temporal y contingente; de lo especulativo a lo práctico.

97. SANTO TOMÁS, I, 1, 8 ad 2.

Cuando santo Tomás se preocupó de comparar el método de autoridad con el método de razón distinguió entre cuestiones sobre la existencia de la verdad, *an sit*, y sobre la inteligencia de la misma, *quomodo sit*, y comentó: «Otra es la disputación magisterial en las escuelas, no para refutar los errores, sino para instruir a los oyentes llevándolos a la inteligencia de la verdad que se busca; y entonces es necesario apoyarse en las razones que llevan a la raíz de la verdad y dan a entender cómo es la verdad. De otro modo, si el maestro dirime la cuestión con meras autoridades, el oyente quedará muy certificado que es así, pero no adquirirá nada de ciencia o entendimiento y se irá vacío» [98].

Pablo VI, hablando del método teológico, tradicional y progresivo, hizo estas notables anotaciones sobre la *dirección centrífuga* y sobre la *dirección centrípeta*: «Este fervor de renovación ha de ser, ante todo, observado en la línea dinámica de sus tendencias y finalidades; y la observación nos presenta, simplificando, dos líneas que corren en direcciones diversas, quizá opuestas. Una que podemos decir *centrífuga*, y la otra *centrípeta*, una movida principalmente por la consideración de las realidades terrenas, nutrida por el deseo de comprender al mundo contemporáneo, de exaltar sus valores y servir sus necesidades, de aceptar sus modos de sentir, de hablar, vivir, de sacar de la experiencia de la vida una teología humana y terrena y dar al cristianismo expresiones nuevas, condescendientes, no tanto con sus propias tradiciones cuanto con la manera de ser de la mentalidad moderna; y está bien, pero para llegar a estos resultados, esta línea emplea muchas veces una crítica, con frecuencia inicialmente justa sobre deficiencias, cansancios, defectos, arcaísmos del mundo católico, pero frecuentemente se convierte en una crítica habitual, radical y superficial a un tiempo, que no soporta las costumbres y normas eclesiásticas, incapaz a la postre de comprender el misterio de la obediencia y de la caridad interior que aúnan y santifican a la comunidad eclesial, para terminar en refinadas expresiones subjetivas, espirituales y culturales, que más que nada malgastan y desperdician magníficas energías, sin poder ni querer emplearlas humilde y positivamente en el grande, lento y coordinado esfuerzo de edificar la Iglesia.

98. *Quodl*, IV, q. 9, a. 3.

Hay *otra línea* otro método interesante para la renovación de la Iglesia, el que se fija no en el abandono y alejamiento de su estructuración orgánica, concreta y unitaria, sino en su acercamiento, en el crecimiento de su vitalidad, es decir, de su santidad y de su capacidad de hacer vivo y actual el Evangelio. Éste es el método de la incansable reforma, de la que habla la Constitución conciliar sobre la Iglesia, para que no dé tregua a su renovación (c. 2, n. 9). Es el método que parte de la consideración de las verdades reveladas, de los valores propiamente religiosos, de la fecundidad inagotable de las doctrinas tradicionales, y que se nutre del gozo de este continuo descubrimiento, de forma tal que se traduce en una necesidad apostólica y misionera y encuentra en sí misma para el mundo que la rodea una doble y complementaria capacidad: la de conservarse libre y pura de sus fáciles contaminaciones y la de ponerse a su lado, más aún, la de insertarse en su arruinada estructura, como un óleo benéfico, como un fermento vital, como mensaje de alegría, de bondad, de esperanza, que no sólo no lo saborea, sino que lo confirma, lo eleva a un alto significado humano, es decir, religioso y cristiano. Comprendemos y admitimos lo bueno que hay en el primer método de interés para la vida de la Iglesia, pero lo bueno del segundo lo ha de integrar y preceder, y a esto le daremos preferentemente el nombre de amor» [99].

I. El lenguaje teológico

Tema complementario de los anteriores es el del *lenguaje teológico*. Santo Tomás en el artículo noveno de la primera cuestión de la *Suma de Teología* se pregunta «si la sagrada Escritura debe usar metáforas». La cuestión hay que llevarla lógicamente a la teología. Y la pregunta vale no sólo para las metáforas, sino para todo lenguaje. Desde luego es patente el lenguaje metafórico a lo largo de la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La Iglesia continuó empleando la metáfora en sus profesiones de fe o Símbolos (v.gr. «Luz de luz», «sentado a la derecha del Padre»). El lenguaje teológico más depurado no prescinde de la metáfora, a conciencia de que «la teología simbólica no es argumentativa» [100];

99. PABLO VI, *Alocuciones* 15-1- 1966; 13-7, 1967.

100. SANTO TOMÁS, *In Sent I.*, prol. a. 5; dist. 11, q. 1, a. 1 ad 1; *In Boet. De Trin.*, PROEMIO, q. 2, a. 3 ad 5.

de que «decir algo metafóricamente no basta para conocer la naturaleza de algo, porque la naturaleza no se descubre por la semejanza expresada en la metáfora» [101]. Pero el problema del valor significativo del lenguaje teológico es más radical. Se parte del hecho de que «muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en nuestros días nos habló por su Hijo» [102]. «Jamás hombre alguno habló como éste» [103]. Al lado de este hecho, los Santos Padres afirman paradógicamente que Dios es «anónimo», «innominable», «inexpresable», «inefable», y, sin embargo, escriben sobre los nombres divinos, «*De divinis nominibus*», tema que asumirá santo Tomás en la cuestión 13 de la *Suma de Teología*. Posteriormente fray Luis de León centrará su obra maestra en el libro de «*Los nombres de Cristo*».

Sí, Dios es nominable o expresable en palabras humanas porque es humanamente cognoscible o inteligible, aunque imperfectamente e incomprensible. Menos nominable que inteligible, porque la palabra no se adecúa perfectamente al pensamiento, como tampoco éste se adecúa perfectamente a la realidad conocida. La fuerza comunicativa de la palabra sufre otra limitación por parte del oyente que no suele captar todo su contenido. De ahí la necesidad de las explicaciones ulteriores y la dificultad de las buenas traducciones. Jesús tuvo que explicar a los discípulos de Emaús las Escrituras para que entendiesen la palabra de los profetas [104]. Los profesores tienen que explicar a los alumnos el sentido de sus afirmaciones.

Tratándose de palabras con contenido sobrenatural y trascendente, que es el propio de la sagrada teología, el problema no es el de su existencia sino el de su naturaleza: cómo una palabra de origen humano y sensible, v.gr. «espíritu», «gracia», «persona», tiene sentido en teología. Se trata de un sentido aproximativo, que los teólogos expresan con un término muy simple, pero muy rico de contenido: *lenguaje analógico*. La metáfora, de la que empezamos hablando, es uno de los modos analógicos de hablar, pero no el único ni el principal. La metáfora, tan usada en la Escritura y en el lenguaje corriente, con tanta belleza, valor evocador

101. *In II Meteorol.*, lec. 5, n. 167, ed. Spiazzi 1952.
102. Hb 1, 1-2.
103. Jn 7, 46.
104. Lc 24, 25-32.

y pedagógico o mnemotécnico, como es patente en las parábolas evangélicas y en las fábulas, no expresa lo que son propiamente las cosas; su sentido es traslaticio, por referencia a lo que es propiamente la cosa denominada. El prado no ríe propiamente, sino el joven alegre que muestra un rostro placentero; la esperanza no es propiamente verde, pero está abocada al logro de bienes, como el prado verde; Cristo no era cordero, pero fue sacrificado sin abrir la boca. Más aproximada a la realidad entendida es la *analogía propia*, que puede ser de proporcionalidad o de atribución, sea intrínseca o extrínseca. Así se dice que Dios es inteligente, porque así como el hombre se entiende a sí mismo y a las demás cosas, así Dios se entiende a sí mismo y a las demás cosas mucho más perfectamente; que Dios es vivo, es ser, es bueno, porque todo eso que es el hombre lo es más perfectamente Dios, de quien derivan intrínsecamente esos atributos; que Dios es nuestro auxilio y nuestro salvador, porque nos salva, aunque más perfectamente que como un hombre salva a otro hombre.

Para salvar la continuidad y la diferencia entre el lenguaje sobre lo humano y sobre lo divino, los Santos Padres iniciaron y los teólogos continuaron la «triple vía» de *negación*, de *causalidad* y de *eminencia*: las palabras o juicios referidos a Dios han de entenderse depurados de toda imperfección o limitación propias de la palabra humana; todo lo humano ha de entenderse como causado por Dios; todo lo que se diga con palabras comunes a Dios y al hombre, al referirlas a Dios, han de entenderse en grado eminente. «Por tanto, en cuanto a lo que significan estas palabras, competen propiamente a Dios, y con más propiedad que a las creaturas. Pero en cuanto al modo de significar no se dicen propiamente de Dios, pues tienen un modo de significar que es propio de las criaturas» [105]. Se dice, por ejemplo, que Dios vive, que es, que es bueno, que es verdadero, como también se dice todo eso del hombre, pero de éste se entiende que tiene vida, que tiene ser, que tiene bondad o verdad, no en el sentido de que sea la Vida, el Ser, la Bondad, la Verdad, tal como se entiende de Dios. El concilio IV de Letrán nos dejó dicho que «entre el Creador y la creatura no se puede descubrir tanta semejanza sin descubrir aún mayor desemejanza» [106].

105. SANTO TOMÁS, I, 13, 3. Cfr. art. 1 sobre la triple vía de analogización teológica.
106. Concilio IV de Letrán, DS 806. Cfr. SANTO TOMÁS, I, 13, 5.

Con la analogía se obvia, por tanto, lo mismo el equivocismo y consiguiente agnosticismo o relativismo como el univocismo antropomórfico. Pío XII y Pablo VI insistieron en el realismo y perennidad de las formulaciones dogmáticas y teológicas frente al relativismo historicista. «Pues estas fórmulas, como las demás de que la Iglesia se sirve para proponer los dogmas de la fe, expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase del progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar. Verdad es que las fórmulas se pueden explicar más clara y más ampliamente con mucho fruto, pero nunca en sentido diverso de aquel en que fueron usadas, de modo que al progresar la inteligencia de la fe, persevere intacta la verdad de la fe. Porque, según enseña el concilio Vaticano I, en los sagrados dogmas se debe siempre retener el sentido que la Santa Madre Iglesia ha declarado una vez para siempre y nunca es lícito alejarse de ese sentido bajo el especioso pretexto de más profunda inteligencia» [107].

Quiero subrayar finalmente el realismo del lenguaje teológico tal como lo presenta santo Tomás. Cierto que el conocimiento que Dios tiene de sí mismo es simplicísimo y único y así es también su Palabra o Verbo, pero nosotros a Dios lo entendemos con conceptos distintos y lo expresamos con palabras y enunciaciones distintas, no sinónimas [108], sino análogas, que nos ponen en comunicación pluriforme con la realidad simplicísima de Dios. Así son también las palabras que expresan la fe, pues, en términos del mismo santo Tomás, «el acto del creyente no termina en el enunciable, sino en la cosa misma, pues no formamos los enunciables si no es para que por ellos lleguemos al conocimiento de las cosas, tanto en la ciencia como en la fe» [109].

107. PABLO VI, encíclica *Mysterium fidei*, AAS 57 (1965) 758. Cfr. PÍO XII, encíclica *Humani generis*, DS 1881, 1882, 1883, 1894.
108. 1, 13, 4.
109. 2-2, 1, 2 ad 2.

5. Conocimiento metafísico de Dios

El conocimiento filosófico o metafísico de Dios no es pura hipótesis. Contamos con dos hechos: la existencia de una teología natural desde el tiempo de los filósofos presocráticos en Europa, y desde el taoísmo, confucionismo y budismo en China y el Japón (siglo VI-V antes de Cristo); y el hecho de una actitud crítica negativa o agnóstica respecto de su consistencia real. Ambos hechos incitan a estudio ¿Tiene razón de ser una teología natural? ¿Tiene consistencia científica? De cara a una actitud inicial agnóstica, a base de presupuestos agnósticos negativos, conviene sincerarse previamente: ¿Por qué no es posible una auténtica teología natural? ¿O porque Dios no existe y carece de objeto (=ateísmo), o porque, si existe no es demostrable, o por ser demasiadamente evidente, o por ser incognoscible (=agnosticismo)?

Las razones positivas de la afirmación de Dios las analizaremos detenidamente después. La actitud negativa más radical del agnosticismo teológico descansa o en el positivismo filosófico que no admite en el hombre capacidad para conocer algo suprasensible o, al menos, trascendente, o en el subjetivismo gnoseológico que niega objetividad al conocimiento intelectual. El filósofo positivista clásico, más o menos materialista, reduce el ámbito del conocimiento científico a los fenómenos sensibles y a sus correlaciones, dejando totalmente al margen todo lo supraempírico, incluida la causalidad, y, consiguientemente, Dios, cognoscible por vía de causalidad. Otros positivistas, aunque reduzcan menos el ámbito del conocimiento científico, dejan siempre al margen todo objeto que trascienda este mundo finito que es el definitivamente nuestro. Ante el hecho religioso innegable, los filósofos ateos y agnósticos buscan una explicación a la idea de Dios y al sentimiento religioso en la proyección imaginaria de aspiraciones, indigencias o ignorancias del hombre. Feuerbach, por ejemplo, piensa que lo divino es una objetivación de sentimientos humanos. Para él la teología es una patología reducible a antropología.

El agnosticismo crítico kantiano no reconoce teóricamente más que una idea trascendental de Dios, sin posible justificación objetiva. Si Kant no fue ateo se debió únicamente a su postulado de la razón práctica, ya que la razón pura, operando con conceptos metafísicos o ideas trascendentales, carece en absoluto de conexión con lo real transubjetivo. De ahí que considere la teología trascendental como pura ilusión.

Sin embargo, el hecho de la existencia de una teología natural, lentamente elaborada y críticamente sopesada con ocasión de todos los agnosticismos, es una razón poderosa, a posteriori, de su posibilidad y de su razón de ser, por razón de unos hechos reales a explicar por su propia causa, o a base de un conocimiento previo a su justificación crítica. El esfuerzo de comprensión del mundo y de sí mismo condujo a los filósofos al conocimiento de Dios; y la reflexión ulterior sobre este conocimiento dio origen a la ciencia teológica como sistematización del mismo. Y es que efectivamente, aparte de las sugerencias religiosas que vienen de la sociedad o de las tradiciones ancestrales que suscitan el tema de Dios, el hombre que filosofa sobre su condición profunda –aspiraciones e inquietudes de su corazón, capacidad y exigencias de universalidad de su inteligencia, valoración espontánea de bienes suprasensibles, proyección natural de su razón hacia las causas y efectos de los fenómenos directamente observables, la inadecuación entre los productos de la imaginación y de la inteligencia– es connaturalmente conducido a pensar en un orden de realidades trascendentales (distintas y ontológicamente superiores) al mundo de la sensación, a un orden de facultades superiores a los sentidos y a la imaginación, al análisis de unos principios superiores (como el de causalidad), y a la posibilidad e incluso a la necesidad de un principio absoluto, causa adecuada del ser y del obrar del hombre y de su mundo circundante. El conocimiento espontáneo y acrítico de Dios Causa universal dará paso al conocimiento reflexivo sistemático, que es la teología natural. Este paso de las primitivas concepciones religiosas a la reflexión filosófica lo encontramos, por ejemplo, en el filósofo japonés Nakamura, cuyo pasaje transcribo de Jesús Valles: «El ser que yo llamo Creador existe naturalmente. Es incorpóreo y está en todas partes. No tiene forma y es espíritu. Este Ser hizo las estrellas, el sol, la luna, el globo terrestre, el hombre, todos los seres. Él crea todo naturalmente, lo clasifica todo según las leyes naturales, lo restaura todo a tenor de los principios de la naturaleza; Él gobierna la gran máquina del universo; Él controla lo viejo y lo nuevo, lo próspero y lo adverso, la felicidad y las desgracias; Él es el origen de todo bien y de toda verdad. A éste llamo yo Creador» [110].

110. J. G. VALLES, O.P., *El problema de Dios en el positivismo japonés moderno* en Studium, 4 (1964) 480.

La ausencia de la teología natural en muchos filósofos del mundo moderno se debe a presupuestos de pensamiento, al menos si nos referimos al ateísmo teórico. El agnosticismo de signo positivista, en sus diversos grados de sensismo materialista, fenomenismo, finitismo, no sólo se instala gratuitamente en un mundo reducido de materia, fenómenos y sensación sin demostrar su exclusividad, sino que no atiende debidamente a los fenómenos humanos, no menos universales y, desde luego, más profundos, como son la captación de la verdad y de la belleza, el sentido del bien de aspiraciones ilimitadas, razonamiento irreductibles a la imaginación, la captación espontánea del principio de causalidad, la conciencia clara de la enorme diversidad de seres y aconteceres que sugieren otras posibilidades. En verdad las preocupaciones del hombre van más allá del reducido mundo sensible, de lo experimentalmente verificable. Prueba paradógica de ello son las mismas elucubraciones de Feuerbach y de Nietzsche para explicar la supuesta patología del hecho religioso. ¡Cuántas páginas de razonamiento sobre ocultísimas intenciones o motivaciones metaempíricas de la vivencia religiosa!

El agnosticismo kantiano está igualmente alejado de Dios por la supuesta disyunción entre el mundo subjetivo «a priori» o trascendental y la realidad objetiva; teoría que, aparte de chocar con la espontánea persuasión universal de objetividad de nuestros conocimientos normales, está lejos de una justificación crítica convincente. Ocurre, por otra parte, que este subjetivismo kantiano, arrastra consigo una motivación poco racional, falta de auténtica crítica, cual es condicionar todo el pensamiento por las antinomias imaginativas de espacio y tiempo absolutizados, siendo como son realmente relativos y dependientes de la extensión y del movimiento de los seres cuantos. Los razonamientos kantianos, de modelación newtoniana, adolecen siempre de trasfondo imaginativo, propio de las matemáticas, sin elevarse, por abstracción formal, a la idea de ser y de sus leyes, entre las que están las de causalidad y analogía, que son justamente los cauces válidos para el conocimiento natural de Dios. Los temas fundamentales de esta teología natural son, el de la existencia de Dios, el de su naturaleza, operaciones y efectos. En ellos entraremos seguidamente.

III

EXISTENCIA DE DIOS

Una vez presentada la teología de santo Tomás en su calidad epistemológica y extensión («*qualis sit et ad quae se extendat*»), comienza él en la *Suma de Teología* por el tema de Dios en sí, cuya primera cuestión es la de su existencia, «*an Deus sit*». En realidad la existencia de Dios en teología más que una verdad a demostrar o conclusión científica es un dato o punto de partida, lo mismo que en la fe teologal, cuyo primer artículo es «Creo en un solo Dios». Se parte, pues, de la existencia de Dios: *Ego sum qui sum* (Ex 3, 14). No es como en la Metafísica, de la que es parte la teología natural, en la que no entra Dios como objeto primario y propio, sino como objeto a demostrar.

No obstante el Dios de la Teología en el que se cree simplemente por haberse revelado ése racionalmente demostrable e idéntico al Dios de los filósofos, aunque confusamente rastreable, como «a tientas», según la expresión de san Pablo (Hch 17, 27). Sabiendo teológicamente que la existencia de Dios es naturalmente demostrable. Según san Pablo (Rm 1, 20), santo Tomás da razón de esta demostrabilidad en la *Suma de Teología* usando para ello la metafísica de Aristóteles. La existencia de Dios ni es evidente ni es incognoscible; es demostrable. Ni intuicionismo ni agnosticismo.

1. Inevidencia natural de la existencia de Dios

Aunque la existencia de Dios sea evidente para quien conoce inmediatamente a Dios (Dios mismo y los bienaventurados en el cielo), puesto que el predicado (existencia) es de la razón del sujeto (Dios), no lo puede ser

para nosotros que no conocemos inmediatamente a Dios. Santo Tomás distingue entre lo «*per se notum*» (=conocido ó cognoscible por sí) y lo «*per se notum quoad nos*» (=conocido para nosotros), bien sea para todos o para los sabios solamente. La existencia de Dios no nos es natural e inmediatamente perceptible, como patentiza el hecho de los ateos. El mismo Isaías confiesa que el Señor es «un Dios escondido» [1] y san Juan dice que «a Dios no le ha visto nadie» [2]. Al decir de san Pablo «habita una luz inaccesible» [3]. La razón que da santo Tomás de esta inevidencia es que Dios no cae bajo la aprehensión inmediata del entendimiento humano en este mundo, donde tiene por objeto inmediato la realidad de las cosas sensibles [4]. El concepto de Dios se adquiere por ascenso analógico a partir de las realidades sensibles. La existencia de Dios no puede ser «*per se nota quoad nos*». En el que en el concepto de Dios vaya implicada la existencia no prueba su realidad extramental, como tampoco es identificable el bien común deseado o la verdad en abstracto con Dios sumo Bien o Verdad absoluta (argumento eudamológico e ideológico desechados por santo Tomás).

2. Demostrabilidad de la existencia de Dios

La existencia de Dios no es evidente o mostrable, pero sí demostrable, bien se trate de un conocimiento, objetivo y cierto, adquirido personalmente *a posteriori*, partiendo del conocimiento de las creaturas que se presentan como efectos suyos, bien se trate de comprobar el conocimiento recibido de otros o de la sociedad, «de lo que todos llaman Dios» [5]. Ha sido y es un hecho el reconocimiento de la existencia de Dios lo mismo que la comprobación filosófica de quienes la recibieron por tradición o por gracia. Santo Tomás corrobora su afirmación con el razonamiento de san Pablo (Rm 1, 20): «lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad son conocidos mediante las creaturas». La causa se revela en sus efectos propios, aunque no la manifiesten adecuadamente [6].

1. Is 45, 15.
2. Jn 1, 18.
3. 1 Tm 6, 16.
4. SANTO TOMÁS, I, 88, 3.
5. I, 2, 3.
6. I, 2, 2 sed contra y ad 3.

La validez de esta argumentación supone varias cosas de orden gnoseológico-metafísico:

Primera: la realidad de un ámbito del ser más profundo y amplio que el ámbito de lo sensible y de lo cuanto, y, proporcionalmente, por parte de la mente humana, una capacidad de captación de más alcance que la aprensión sensible y experimental (ámbito de la física) y de lo imaginable (en que opera la matemática). Se trata de la noción del ser en el tercer grado de abstración formal, con su fundamento objetivo, en que se desenvuelven la metafísica y la teología.

Segunda: la existencia de una auténtica causalidad eficiente, más allá de la mera sucesión de los fenómenos, y el valor objetivo u ontológico del principio de causalidad, que santo Tomás enuncia así: «Porque el efecto depende de la causa, puesto el efecto, es necesario que la causa preexista» [7].

Tercera: el concepto de causa «propia», que es aquella de la que depende el efecto primordialmente (*«per se primo»*), esto es, inmediata y necesariamente, como efecto propio que viene a ser como su propiedad expansiva *ad extra*, bien cuanto al *«fieri»* o empezar a ser, o en cuanto al ser resultante.

Cuarta: el carácter análogo (no unívoco) de las nociones de ser, de causa y del mismo principio de causalidad: dado el efecto y el modo del efecto, hay que suponer una causa conforme a su modo. Por eso, si este mundo o algún fenómeno de él revela una efectualidad a nivel del ser, de orden transcendental, tenemos el camino abierto a la indagación de una causa superior a ese orden.

Quinta: supone finalmente la condición factual de las cosas observables de este mundo. Esto no es difícil de descubrir en una observación elemental (mil modos de dependencias empíricas atendidas por la ciencia empírica); pero a mayor profundidad hasta ver su condición de efectualidad absoluta, a nivel óntico, con dependencia de algo transcendente, ya no es fácil. En este descubrimiento va a consistir precisamente la prueba de la existencia de Dios.

7. I, 2, 2.

El fallo crítico fundamental del agnosticismo es el exclusivismo que concede al conocimiento intuitivo sensible, renunciando a la ulterior captación del ser y de sus leyes, y, proporcionalmente, a la menguada medida que dan al hombre en su capacidad intelectiva, que difícilmente queda justificada tras el análisis de ciertas formas de conocimiento: conceptos y juicios que, por su universalidad e independencia de lo físico cuantitativo (ser, verdad, relación, análisis abstractivo, etc.) no se pueden reducir a la imagen singular sensible.

3. Demostración de la existencia de Dios

Santo Tomás, como teólogo, a la vez que recoge la revelación explícita de la existencia de Dios [8] y de su demostrabilidad natural [9], que hace inexcusables a los ateos teóricos o prácticos [10], se hace cargo de la dificultad de este conocimiento para la mayoría de los hombres; tanto que, de no mediar la divina revelación, la verdad sobre Dios «la conocerían pocos, después de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores» [11]. Concretamente contra la existencia misma de Dios presenta dos objeciones fundamentales: primera, la existencia del mal en el mundo, que induce a pensar en la inexistencia de un supuesto Dios infinitamente bueno y omnipotente; y segunda, su inutilidad, porque todo lo que ocurre en el mundo se explica o puede explicarse por causas intramundanas, necesarias o libres [12].

Estas dos objeciones a la existencia de Dios, a las que responde santo Tomás en el artículo tercero de la cuestión segunda de la *Summa Theologiae* y lugares paralelos, han reaparecido en diversas formas a lo largo de

8. I, 2, 3 sed contra.
9. I, 2, 2 sed contra.
10. Sb 13, 1-9; Rm 1, 20.
11. I, 1, 1.
12. I, 2, 3 obj. 1 y 2.

la historia. La existencia del mal padecido por seres inocentes mueve a dudar de la existencia de un Dios providente y misericordioso; la autonomía de la libertad humana parece incompatible con la acción determinante de Dios en ella; las leyes de la naturaleza hacen inútil la intervención de Dios.

La respuesta de santo Tomás es breve, clara y profunda: Si Dios permite el mal es porque por su inmensa bondad y sabiduría puede sacar bien del mal. Por otra parte las leyes fijas de la naturaleza deben su estabilidad al Autor de ellas. Asimismo la contingencia y autonomía de la libertad humana tienen su fundamento y consistencia en la voluntad de Dios que para los actos libres dispuso causas necesariamente contingentes.

4. Las cinco vías de acceso al conocimiento de Dios

Aunque haya sido santo Tomás el gran artífice de las cinco vías en su estructuración científica definitiva, todas ellas cuentan con antecedentes en los filósofos presocráticos, en la Sagrada Escritura, en los pensadores cristianos y en los filósofos arábico-judíos anteriores.

Antes de analizar cada una de ellas conviene hacer alguna precisión sobre su estructuración común y sobre la adecuación de su número: por qué cinco precisamente, ni más ni menos.

El descubrimiento de Dios a través de las creaturas, y, por tanto, la estructura de las vías de acceso se basa en la correlación de dependencia existencial de las cosas respecto de Dios. El hilo conductor no puede ser otro que la causalidad eficiente, por ser ésta la única causa extrínseca que influye existencial e inmediatamente en los efectos. El acceso a Dios consiste en recorrer gnoseológicamente y «*a posteriori*» la vía o vías de dependencia ontológica originarias de las cosas respecto de Dios. Hay *tres grados* o momentos:

1) Un *punto de partida* o pista de despegue: una realidad o fenómeno que nos es indudablemente conocido, y cuyo primer análisis empírico nos revela su carácter factual, de dependencia existencial. El hombre despreocupado contempla el dato sin problematizarse nada; el físico lo estudia físicamente; el matemático establece relaciones cuantitativas; el metafísico lo mira a mayor profundidad, en el tercer grado de inteligibilidad.

En el movimiento, por ejemplo, intuye un paso de la potencia al acto; en la muerte, el paso del ser al no ser.

2) Un *proceso de resolución explicativa*, inverso al proceso causal ontológico que se va abriendo apoyado en el principio de causalidad eficiente, entendido también metafísicamente: todo efecto contemplado en el orden del ser presupone una causa de ese orden, sin proceso infinito. En ese proceso no se busca un sucedáneo de la explicación física del fenómeno (que debe haberla, conózcase o no), sino su trasfondo óntico, a último nivel de inteligibilidad. Por ejemplo, si este cuerpo es movido sensiblemente, no hay duda que una causa física lo movió, y se puede indagar cuál sea ella. Pero en este movimiento físico hubo una actualización existencial, un cambio en el ser, y ello orienta la indagación hacia la fuente explicativa del ser que deviene, puesto que el motor inmediato no explica adecuadamente el fenómeno.

3) El *término de la vía*, ya que no se puede estar ascendiendo indefinidamente en busca del principio real explicativo de un fenómeno existente, cuando el proceso se establece entre causas esencialmente subordinadas en su ejercicio causal.

La diferencia, pues, de las vías no está en el segundo grado (principio común de causalidad eficiente), ni en el tercer grado (primera causa de los seres creados), sino en el primer grado o pista de despegue explicativo, esto es, en las diversas manifestaciones de dependencia causal que se pueden advertir en las cosas o fenómenos que contemplamos. Y esto puede darse a diversos niveles según las diversas clases de movimiento (físico o psicológico), de orden (externo o interno), de contingencia, etc. que se consideren, dando lugar a subdivisiones accidentales de las vías.

4) ¿Por qué cinco vías?, aunque santo Tomás no haga mención de ello reflexivamente, no es difícil descubrir en su exposición la razón del número y orden de las cinco vías, en función de los cinco puntos de partida distintos, más o menos perceptibles en su dependencia causal.

Efectivamente, las cosas o fenómenos al alcance de nuestra percepción se pueden considerar: A) absolutamente o en sí mimos; B) relativamente constituyendo un orden o correlación. En el primer aspecto se nos ofrece, ante todo, el movimiento en sus dos vertientes: a) de pasión o ser movido; b) de acción o de mover. También los seres estáticos pueden revelar su contingencia o dependencia causal: a) en su existencia, porque empiezan o dejan de existir; b) en su esencia limitada o participada.

En la consideración relativa entran todas las cosas del universo en su ordenación natural. Es el punto de partida de la quinta vía. Las otras cuatro consideraciones del mundo perceptible dependiente dan pie a las otras cuatro vías anteriores, y precisamente en el orden indicado, porque la consideración absoluta debe preceder a la relativa; el movimiento nos es más perceptible, bajo el aspecto de dependencia que las cosas estáticas; la existencia se nos ofrece más contingente que la esencia real.

A. Primera vía: *El movimiento como actuación del móvil*

La formuló así santo Tomás: «Es cierto y consta por el sentido que en este mundo algunas cosas son movidas. Pero todo lo que es movido es movido por otro... Por tanto, si lo que mueve es movido a su vez, ha de ser movido por otro, y éste por otro. Mas así no se puede proceder hasta el infinito. Luego es necesario llegar a algún primer motor que no es movido por nada; y éste todos entienden que es Dios» [13]. Hay cuatro partes: punto de partida de la vía; formulación pertinente del principio de causalidad, negación del proceso infinito de motores, y el término.

1) Comienzo de la vía. Es la existencia del movimiento en el mundo bajo el aspecto pasivo (*«moveri»*). Se trata del movimiento experimental (*«sensu constat»*), pero entendido metafísicamente, como paso de la potencia al acto, según se ve en el contexto. En realidad solamente entendiendo el movimiento metafísica y analógicamente puede ser correcto el paso del último movimiento al primer motor, de la creatura a Dios, ya que este nexo no puede ser físico, experimental. No sólo la primera, sino que todas las vías proceden metafísicamente, aunque partan de datos empíricos. De ahí su realismo y fuerza argumental. Si a la primera se la llama física y a la tercera existencial y a la cuarta metafísica y a la quinta teleológica, es haciendo alusión a dimensiones accidentales en razón del punto de partida tomado materialmente. La no atención a esta perspectiva metafísica de la argumentación impidió a Kant y a Amor Ruibal, entre otros, captar su validez.

2) Primer grado del proceso. El movimiento es paso de la potencia al acto, que no puede realizarlo más que un ser en acto. Y como no es posi-

13. I, 2, 3.

ble que algo esté a la vez y bajo el mismo aspecto en potencia y en acto (sería ser y no ser), nada se puede mover a sí mismo bajo el mismo aspecto. De ahí el principio analítico de causalidad eficiente enunciado aquí (*«quod movetur ab alio movetur»*) que se resuelve inmediatamente en el principio de contradicción. Si se moviese a sí mismo, podría dar lo que no tiene (actuación), sería lo que no es. Ni los mismos vivientes que se definen como *«se moventes»*, se exceptúan, dado que, al ser complejos, tienen parte motora y parte movida, y la parte motora está abierta a mociones extrínsecas de orden físico o de orden metafísico.

3) Segundo grado del proceso. La imposibilidad de una serie infinita de motores resulta clara tratándose de mociones esencialmente subordinadas. En un hipotético proceso infinito, dice santo Tomás, «no habría un primer motor, y, por tanto, tampoco ningún otro, porque los motores subordinados no mueven si no es siendo movidos por el primero, como el bastón no mueve si no es movido por la mano». La negación de este proceso infinito en las mociones es completamente distinta de la afirmada distancia de perfección entre los motores subordinados y el primer motor trascendente.

4) Término de la vía. Este primer motor inmóvil es tenido por todos como Dios. En verdad, aparte del atributo divino de Motor Inmóvil, resulta que, por ser tal, es acto sin potencia o acto puro; por ser motor no movido es primer agente de todo, y en él ha de preexistir toda perfección en grado eminente; y por no ser potencial no está sujeto a limitación o multiplicación alguna, y, por eso, es uno e infinito.

B. Segunda vía: *Experiencia de un orden de causas eficientes*

«Vemos que en este mundo sensible existe un orden de causas eficientes; pero no vemos ni es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo, porque de lo contrario sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible. Ahora bien, no es posible que en el orden de causas eficientes se proceda al infinito... Luego es necesario suponer alguna causa eficiente primera a la que todos llaman Dios». También en esta argumentación se distinguen cuatro momentos:

1) Comienzo de la vía. Es la existencia manifiesta de causas eficientes con dependencia. Así como en la primera vía el movimiento tomado pa-

sivamente (*«moveri»*) hacía referencia necesaria al principio motor, en la segunda vía la causa que revela dependencia de otra en el ejercicio causal incita a discurrir sobre su fuente energética.

2) Primer grado del proceso. Nada es causa eficiente de sí mismo. Como nada se mueve a sí mismo, nada se confiere a sí mismo el poder obrar; implicaría ser anterior a sí mismo, ser y no ser. La causa que empieza a ejercer su eficiencia lo hace en dependencia de otra. Cuando Espinoza pensaba en un Dios *causa sui* no parecía parar mientes en la incongruencia de la expresión. Dios no es causado ni en sí mismo ni en su entender o querer.

3) Segundo grado del proceso. No es posible que en la concatenación de causas eficientes, esencialmente subordinadas, se proceda al infinito. Es necesario suponer la existencia de una causa primera, ya que la multiplicación de la serie intermedia no resuelve, sino que aplaza el problema, y si no hay causa primera tampoco habrá causas segundas y última del efecto real del que partimos.

4) Término de la vía. Es necesario suponer una primera causa, que todos llaman Dios. En realidad, al ser incausada, es independiente y trascendente; al ser primera y actuadora de toda eficiencia, es acto puro, el obrar mismo sin potencialidad alguna; es el mismo existir idéntico a su ser; al ser causa universal, principio fontal de toda acción, en ella han de preexistir todas las perfecciones en grado máximo y sobreeminente. Desde estas cumbres se vislumbran los demás atributos divinos, de los que se ocupa santo Tomás en las cuestiones siguientes.

C. Tercera vía: *La contingencia o limitación en el existir*

Nos encontramos con cosas que tienen posibilidad de existir y de dejar de existir, pues algunas se engendran y se corrompen. Ahora bien, lo que tiene posibilidad de no existir, alguna vez no existe (*«quod autem est possibile non esse, quandoque non est»*). De ahí que si todas las cosas tuviesen limitado ese poder de existir, alguna vez no habría habido nada, y, por consiguiente, ahora tampoco, porque de la nada no procede nada. Pero, dado que ahora existe algo, es que no todas las cosas tienen posibilidad de existir y no existir, que algo ha de ser necesario, y esto, en última instancia, es Dios. Veamos por partes.

1) Punto de partida. Es el hecho manifiesto de cosas contingentes en su existir; que no existen necesariamente, como es patente en el fenómenos de generación y corrupción. Así como en la primera vía el movimiento sensible era contemplado metafísicamente, como actuación de la potencia del móvil, sí aquí la corruptibilidad es contemplada a nivel óntico, como manifestación de la posibilidad de ser y de dejar de ser.

2) Primer grado del proceso. Lo que existe con limitación interna en su poder de existir existe por otro, tiene causa. Se trata del principio de causalidad aplicado al punto de partida de esta vía: lo que es naturalmente corruptible o defectible en el ser, cuyo poder interno de existir es limitado, al existir existe por otro, ya que nada se da a sí mismo la existencia. Otra vez el principio de causalidad resuelto en el principio de contradicción.

3) Segundo grado del proceso. En la dependencia de los seres contingentes no se puede proceder al infinito, sino que hay que llegar a uno absolutamente necesario, en que apoya esencialmente todo el orden de contingencia. Adviértase que las posibles sucesiones temporales indefinidas de generaciones y corrupciones sin subordinación esencial de dependencia no serían hilo conductor que nos llevase demostrativamente a Dios. El hecho de la generación-corrupción ha de ser visualizado metafísicamente: lo que tiene posibilidad de ser y no ser, con dependencia causal esencial (no accidental o *«per accidens»*) de otro. De no ser así cabría un proceso infinito o indefinido de generaciones-corrupciones, como demuestra con toda precisión santo Tomás en I, 46, 1.

4) Término de la vía. A este ser absolutamente necesario todos llaman Dios, Por existir en razón de su misma esencia es el Ser Subsistente; no tiene potencia de no ser; es acto puro; no le afecta, por tanto, imperfección o limitación alguna; es inmutable y único; y, por conferir el existir a todas las cosas, es el principio de toda perfección.

D. Cuarta vía: *Diversos grados de perfección en las cosas*

Encontramos en este mundo cosas más o menos buenas, más o menos verdaderas, más o menos nobles, y otras cualidades así. Ahora bien, el más y el menos se dicen de cosas diversas según la diversa aproximación a lo que es máximo en su orden. Por eso ha de haber algo que sea óptimo, nobilísimo, máximamente verdadero, y, por consiguiente, máximo ser. Y

como lo que es máximo en un género es causa de todo lo que se contiene bajo ese género, ha de haber un máximo ser, causa de la bondad, de la verdad, de la nobleza y demás cualidades por el estilo; y esto es Dios.

1) Comienzo de la vía. No se trata de datos estrictamente sensibles, perceptibles por los sentidos externos, sino percibidos por la cogitativa y entendimiento en contacto inmediato con las cosas. El texto de santo Tomás hace referencia a las llamada perfecciones «simples» transcendentales, que no importan de suyo imperfección y son convertibles con el ente, realizadas en diversos grados análogos (no unívocos).

2) Primer grado del proceso. Como el más y el menos se dicen de cosas diversas según que se acerquen más o menos a lo que es máximo, ha de haber algo máximamente bueno, verdadero, noble y, por tanto, máximo ser.

Esta inferencia no es tan obvia. Cuando en el argumento se hace referencia a lo que es máximo en tal género de perfecciones, no nos referimos a la máxima perfección de las que consideramos en el punto de partida (pues así no habría proceso argumentativo), ni a la perfección ideal mentalmente concebida al modo platónico de las ideas ejemplares, pues así no se procedería a la búsqueda del ser real; sino que nos referimos a lo máximo real trascendente, que es causa eficiente de los diversos grados de perfección considerados. Está aquí implicada la doctrina de la participación real del ser. Estas perfecciones, al ser más o menos tales, son perfecciones parciales, participadas, que entrañan diversidad en la unidad o unidad en la diversidad. Este hecho está exigiendo ser causadas eficientemente por el ser que goce de esa perfección en grado máximo ¿Por qué? Aquí está la clave del argumento; aquí está el principio de causalidad aplicado al punto de partida de esta vía, que, en términos de santo Tomás, se enuncia así: Es necesario que si algo se encuentra en común en cosas diversas, sea causado en ellas por una misma causa, pues no puede ser que aquello común les convenga por sí mismas, ya que en sí mismas se distinguen mutuamente, y causas diversas causan efectos diversos.

Si hay, pues, cosas más o menos buenas, verdaderas, nobles, estos diversos grados (pluralidad) no son esenciales a esa perfección; esa perfección no exige tal graduación o limitación, puesto que trasciende todos los grados. El sujeto de tales perfecciones, si bien puede ser la razón de la limitación de ellas, no lo es de la misma perfección, que trasciende a cada

sujeto. De ahí que estas perfecciones trascendentales y limitadas tengan que ser participaciones *«ab extrinseco»*, tienen que ser causadas.

Tomando, pues, con santo Tomás, como punto de partida perfecciones trascendentales, no es necesario establecer un segundo grado en el proceso demostrativo: el principio de causalidad nos lleva inmediatamente al Ser, principio propio e inmediato de las perfecciones trascendentales de que se parte.

3) Término de la vía. Si llegamos al ser óptimo, verdad primera, máxima belleza, principio de toda perfección, ser por esencia, nos encontramos con el concepto más depurado de la divinidad. De ahí que esta cuarta vía, difícil de comprender para quien no esté familiarizado con la doctrina de los trascendentales, de la analogía y de la participación, es en verdad la que más directamente lleva a Dios (no necesita segundo paso argumentativo), y nos lo descubre en sus atributos más radicales. Y, aunque críticamente expuesta, sea difícil, no es difícil una cierta vivencia espontánea de la misma. Por ejemplo, un espectáculo de la naturaleza singularmente bello, una audición musical genial, la perennidad y trascendencia de ciertas verdades sublimes, etc., han elevado a mucha gente a Dios sin más complicaciones argumentativas.

E. Quinta vía: *El gobierno de las cosas*

«Vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, esto es, los cuerpos naturales, obran con intención de fin... Ahora bien, las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin si no son dirigidas por algún cognoscente inteligente. Luego existe algún ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a un fin, que es lo que llamamos Dios». Tal es, en síntesis, el argumento por el orden del universo, parecido al primero en cuanto a popularidad.

1) Punto de partida. Es la experiencia ordinaria del orden natural. Cosas que manifiestan no tener conocimiento racional obran con intención de fin, como consta singularmente por el hecho de que siempre o con la mayor frecuencia obran lo mismo y del mismo modo, en orden a lo que es mejor, que es la perfecta evolución individual, la mejor condición de vida, la conservación y propagación de la especie, conjuntos ordenados [14]. Esta observación se cristalizó en el axioma *opus naturae opus Intelligentiae.*

14. I, 2, 3.

2) Primer grado de la vía. Las cosas que carecen de razón no pueden tender al fin a no ser que sean dirigidas extrínsecamente por un ser inteligente. Es necesaria una razón finalizante debido a la proporción entre efecto y causa. Al no existir este proyecto de orden en una razón inmanente, y por tratarse, además, de un proyecto que trasciende el ámbito de las situaciones actuales del individuo y de todo su margen vital, hay que pensar en una dirección recibida de un ser ordenador superior inteligente. Es necesario que ese orden esté impreso eficientemente por un ser superior. No es sólo el principio de que toda acción es por un fin, sino que depende de la intención del fin.

3) Segundo grado de la vía. Esta inteligencia superior que ordena las cosas no cognoscitivas o unas operaciones y fines que trascienden su condición y fines propios, o es un principio ordenador sometido a un orden superior o es un principio ordenador original. En el primer caso se plantea de nuevo la cuestión sobre ese orden impreso; en el segundo caso nos encontramos de cara a la Inteligencia Ordenadora Primera: Dios.

Este segundo paso es necesario darlo cuando se incluyen en el punto de partida órdenes naturales y artificiales más o menos autónomos o dependientes en primera instancia. Existen efectivamente órdenes que dependen de la inteligencia humana o de principios inmanentes más o menos perceptibles, o, hipotéticamente, de inteligencias intermedias. Si se toman en consideración órdenes estrictamente «naturales», cuya causa inmediata no puede ser otra que el autor de la Naturaleza, el segundo paso debe darse por dado, como ocurría en la cuarta vía. Esta resolución del orden natural en la causa superior trascendente es singularmente notorio en el orden moral natural (principios de sindéresis) y en las leyes básicas del pensamiento (primeros principios).

4) Término de la vía. Existe, pues, un ser inteligente supremo, ordenador de todas las operaciones naturales y de sus principios más inmediatos, trascendentes o inmanentes, conscientes o inconscientes. Es Dios, provisor y promotor de toda la naturaleza, sabiduría subsistente, que penetra y sostiene todo orden, tan eficaz como imperceptiblemente, como *natura naturans.*

IV

ESENCIA DE DIOS

En la cumbre de las vías nos encontramos con Dios, primer motor inmóvil, primera causa incausada, ser absolutamente necesario, fuente de toda perfección y ordenador de todas las cosas. Desde esas alturas y echando una mirada comparativa a los lados y hacia abajo no será ya difícil completar un cuadro descriptivo de los atributos divinos o naturaleza de Dios. El estudio de la esencia divina está estrechamente vinculado al estudio de su existencia, cuyo presupuesto o anticipo era la noción nominal de Dios: «Y esto es lo que llamamos Dios», dice santo Tomás al final de cada una de las vías. En realidad, las cosas creadas no sólo son índice de la existencia de Dios, sino también de su naturaleza, aunque muy imperfectamente.

El método que sigue santo Tomás consiste en comparar las perfecciones divinas ya vislumbradas con las perfecciones creadas que nos han orientado a Él, discerniendo conveniencias y diversidades según la triple vía de causalidad, de negación y de excelencia, que no sólo sirve para estudiar la esencia de Dios, sino también para indagar su existencia: la vía de *causalidad* nos lleva a descubrir en Dios la fuente de acción, de ser y de orden que se encuentran en las cosas; la vía de *negación* nos enseñará a reconocer a Dios esas perfecciones, pero purificadas de las limitaciones con que se dan en las creaturas; la vía de *excelencia* nos sugerirá que las perfecciones que nos son familiares en este mundo, dichas de Dios están infinitamente por encima de toda medida. De ahí que será siempre cierto que de Dios sabemos más y mejor lo que no es que lo que es. Esta docta ignorancia tiene, sin embargo, su compensación en la nobleza del objeto conocido, pues vale más conocer imperfectamente cosas grandes (Dios, alma, universo) que conocer perfectamente algo insignificante.

Santo Tomás, buen conocedor de la teología «apofática» del Pseudo-Dionisio, en el comienzo del estudio de los atributos divinos [1] dice que de Dios no podemos saber lo que es («*quid sit*»), sino lo que no es. Sin embargo, este carácter negativo del conocimiento de los atributos divinos hay que referirlo al conocimiento propio de la esencia divina, pues tratándose de un conocimiento analógico y mediato, éste está al alcance de la razón natural: Como las creaturas «son efectos causados por Él, a través de ellos podemos llegar al conocimiento de su existencia (*an sit*) y de aquellas cosas que le convienen necesariamente en cuanto causa primera y excedente de todas las cosas causadas» [2]. «Los atributos esenciales nos son más manifiestos según la razón que los propios de las personas, porque a través de las creaturas, de las que parte nuestro conocimiento, podemos llegar con certeza al conocimiento de los atributos esenciales, pero no al conocimiento de las propiedades personales» [3].

1. Simplicidad y trascendencia de Dios

La simplicidad es el atributo más característico o radical de Dios, la nota que lo distingue más radicalmente de lo que no es Dios. O, en otros términos, la nota más característica y radical de las creaturas en comparación con Dios, es su complejidad o composición. La perfección de Dios es simple; la de las creaturas es compleja. De ahí que al tratar de la simplicidad de Dios, como primer atributo, se trata a la vez de la trascendencia de Dios sobre todas las creaturas.

El modo de entender la simplicidad de Dios será, conforme al método indicado, ir negando de él los diversos modos de composición que encontramos en las creaturas, que son, de menor a mayor interioridad, los siguientes: composición *extrínseca* (adunación de cosas distintas) y composición *intrínseca (*interior a cada cosa), y ésta puede ser *accidental* (de los accidentes entre sí o de los accidentes con la substancia) o *substancial*, que a su vez puede ser *lógica* (bien de género con diferencia específica o de lo esencial con lo accidental predicable) o *real*, y ésta puede ser *física* (tanto de partes dimensivas como de partes esenciales) o *metafísica*

1. I, 3, prol.
2. I, 12, 12.
3. I, 39, 7.

(composición de naturaleza y persona, y composición de esencia y existencia). Santo Tomás estudia ordenadamente la simplicidad y trascendencia de Dios sobre los diversos órdenes de composición, de donde la contraposición a la composición de todas las cosas distintas de Dios. Es un atributo fundamental de contenido y expresión positiva (simplicidad), pero de referencia negativa (no composición).

A. Inmaterialidad y espiritualidad de Dios

Que Dios sea completamente simple, en contraposición a los seres compuestos de materia y forma, es decir, que sea totalmente inmaterial o espiritual, es fácilmente comprobable fijándose en el término de las cinco vías. Al ser primer motor inmóvil, no puede ser material, porque lo material mueve moviéndose o, al menos, es movible, por ser algo potencial y determinable. Al ser primera causa, agente por esencia, no puede ser material, porque lo material es pasible por naturaleza. Al ser necesario y la perfección por esencia le repugna la composición de materia y forma, porque ello supondría limitación o participación. Tampoco la primera inteligencia, ordenadora universal, puede ser material, tanto por razón de su intelectualidad como por razón de su universalidad causal.

Este concepto trascendente de Dios (no siempre logrado, singularmente en la idolatría y en el panteísmo) no tiene por qué resultar intelectualmente difícil. Sin embargo el lenguaje humano sobre Dios difícilmente puede prescindir de expresiones antropomórficas y de metáforas sensibles, tan frecuentes incluso en una religión positiva tan elevada como la judeo-cristiana. Su sentido propio y trascendente no es difícil de captar, como muestra santo Tomás, 1, 3, 1 ad 1-5.

B. Simplicidad metafísica de Dios

No basta saber que Dios es espiritual, trascendente a todo el orden físico de lo material y dimensivo. Trasciende también a todo espíritu creado, sobre todo en cuanto a radicalidad, por su mayor simplicidad en la perfección. Dios está por encima de la «composición metafísica» en que están constituidos todos los seres creados. En Dios no se da composición de naturaleza y persona, ni de esencia y existencia.

Hablamos de composición y de simplicidad «metafísicas», usando un término técnico equivalente al de santo Tomás, porque nos situamos a nivel del ente, más allá o más adentro del orden de las cosas corporales y experimentables. Con ello se contrasta el ser de Dios con el ser de las creaturas superiores en las que la metafísica descubre las composiciones radicales de naturaleza y persona (llamada aquí por santo Tomás «*subsistentia*» o «*suppositum*»), de esencia y existencia (llamada aquí por santo Tomás «*esse*»). Al resultar inadmisible cualquiera de estas composiciones en Dios, resultará claro en qué consiste, en última instancia, la trascendencia absoluta de Dios, su constitutivo formal y su distinción última respecto de todo lo que no es Dios.

En la Metafísica de santo Tomás, de la que se sirve en este tratado teológico, la *esencia o naturaleza* significa el principio ontológico (o síntesis de principios) que constituye una cosa en determinada especie, la hace sujeto de propiedades y la diferencia radicalmente de las demás. La *persona* (=sujeto, supuesto, subsistencia, individuo) es el individuo subsistente de naturaleza intelectual (santo Tomás) o substancia individual de naturaleza racional (Boecio). Añade a la esencia o naturaleza los factores individuantes y accidentes consiguientes. El hombre Pedro, por ejemplo, es más que la condición de humanidad que se da en él. «No es totalmente lo mismo hombre que humanidad, pues la humanidad significa la parte formal del hombre, pues los principios definitivos son formales respecto de la materia individuante» [4]. De ahí la diversa constitución de la persona humana y de la persona angélica, no individuada por la materia. La naturaleza angélica es suposital o personal por sí misma en cuanto al factor naturaleza; la naturaleza humana, no; necesita individuación. La *existencia* significa, en abstracto, el acto de ser («*actus essendi*»), la perfección intensiva última de todo lo real, que es más que el mero perdurar temporal. El «*esse*» en la terminología de santo Tomás es, semánticamente, más puro que el *ex-sistere*, que implica dependencia, por lo cual no es propiamente aplicable a Dios.

Que Dios sea una naturaleza o esencia (divinidad), que sea persona (*distinctum subsistens in natura intellectuali*) o que sea existente o existencia (esse) es bien fácil advertir con mirar al término de las demostraciones de la existencia de Dios: no sólo es existente y principio de toda existencia, sino ser necesario por naturaleza, fuente de toda perfección e inteligencia ordenadora de todas las cosas; es decir, naturaleza suprema, fuente de todo existir, subsistente intelectual. Quien no esté suficientemente familiarizado con la *Summa Theologiae* le conviene advertir el tema de la *persona* divina en estas cuestiones de Deo Uno; no piense que se trata de una esencia despersonalizada, como si de la persona divina no se tratase más que en el tratado *De Trinitate*.

4. 1, 3, 3.

Con igual rigor se concluye que en Dios no se da distinción real alguna entre naturaleza, persona y existencia, y en esto precisamente está su más radical distinción respecto de las creaturas.

No distinción entre naturaleza y persona, porque esta distinción reconocida en el hombre, presupone otra complejidad en que se funda: el hecho de la individuación por la materia, con la consiguiente distinción entre lo específico y lo individual en cada naturaleza existente; presupone la distinción entre lo accidental o transitorio y lo substancial y permanente; entre la naturaleza y su actuación existencial. De ahí que la persona humana no se identifique con la naturaleza, ni con el accidente, ni con la existencia, sino que tiene naturaleza, tiene accidentes, tiene existencia. Dios, en cambio, en quien no hay composición de materia y forma, de substancia y accidentes, no tiene divinidad, sino que es divinidad: «como Dios no es compuesto de materia y forma, es necesariamente su divinidad y su vida» [5]. Por otra parte, de mediar tal distinción real, y suponer composición de naturaleza y persona, ambas partes se limitarían mutuamente y la naturaleza tendría razón de forma en el conjunto, todo lo cual repugna a Dios como Acto Puro y Subsistente tal como apareció en el término de las vías.

No distinción entre naturaleza y existencia (esse), no sólo porque el existir de Dios es esencial, según el término de la tercera vía, sino porque la distinción real y consiguiente composición de esencia y existencia implicaría dependencia de la existencia respecto de la esencia o de un tercer principio distinto. Lo primero es inadmisible, «porque ninguna cosa puede ser causa del propio ser» [6]; y lo segundo también, «porque decimos

5. 1, 3, 3.
6. 1, 3, 4.

que Dios es la primera causa eficiente» [7]. Además, en la hipótesis de la distinción, la existencia (que es «forma de las formas») actuaría la potencialidad correlativa de la esencia, lo cual repugna a Dios Acto Puro. En conclusión, la existencia es esencial a Dios. Dios no tiene existencia; es existencia; es «ipsum esse subsistens». Es la visión positiva de su simplicidad.

En eso se distingue radicalmente de toda creatura, siempre y necesariamente compuesta de esencia y existencia, de *lo que* existe (*«quod est»*) y *con lo que* existe (*«quo est»*), como se distinguen el corredor y la carrera, según el ejemplo de santo Tomás [8]. «Hay que decir que contra la razón de ser creado es que la esencia de la cosa sea su mismo existir, porque el ser subsistente no es ser creado» [9]. «Solamente Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito. Mas en la substancias intelectuales hay composición de acto y potencia, no ciertamente de materia y forma, sino de forma y existencia participada» [10]. «La existencia ("*esse*") en cuanto existencia no puede ser diversa; pero puede diversificarse por algo distinto de ella, como la existencia de la piedra es distinta de la existencia del hombre. Pero la que es existencia subsistente no puede ser más que una. Pero se ha mostrado que Dios es su existencia (*esse*) subsistente. Por tanto nada más que él puede ser su existencia. Es necesario, pues, que en toda substancia distinta de él, la substancia sea distinta de su existencia» [11].

C. Inmiscuibilidad de Dios con el mundo

No habiendo en Dios composición interna a nivel entitativo ni a nivel substancial, es fácil concluir que no cabe hacer sobre Él composiciones lógicas de género y diferencia, de especie y accidentes predicables. A Dios no se le puede «comprender» en una definición. Siendo, además, subsistente por esencia, es claro que en Dios no se dan accidentes de ningún orden (ni materiales, ni espirituales, ni estáticos, ni dinámicos). Ello ha de ser tenido muy en cuenta al querer entender las relaciones temporales o espaciales de Dios con el mundo, o mejor, del mundo con Dios. Con lo dicho queda despejado el tema de la simplicidad de Dios en sí mismo. Dios no tiene partes, no es un compuesto. Pero ¿es o puede ser Dios parte de un todo con el mundo? Queda esto por dilucidar, y a ello se aplica santo Tomás en el último artículo de la cuestión tercera de la Suma: «Si Dios entra en composición con otras cosas».

No se trata propiamente de rechazar el panteísmo, que queda suficientemente descartado al constarnos la existencia de un Dios trascendente y personal, completamente simple y, por tanto, radicalmente distinto de este mundo tan complejo. Tampoco se pueden negar relaciones extrínsecas del mundo con Dios, dada la real y total dependencia que todas las cosas tienen de Dios, que es justamente lo que ha hecho posible el ascenso gnoseológico a Él. La pregunta se centra en una hipotética composición real o interna de Dios y el mundo formando un todo unitario. La historia del pensamiento registra ideas muy singulares al respecto.

Recordemos, en primer lugar, como extremo de referencia, la identificación de Dios y el mundo, bien por absorción del mundo en Dios (=acosmismo panteísta), o bien por absorción de Dios en el mundo (=ateísmo o pancosmismo). Ambas concepciones ha revestido históricamente o la forma monista (un solo ser eterno, sea inmutable o continua transformación), o la forma pluralista, que admite pluralidad de seres como manifestaciones o emanaciones de un ser único y eterno.

La idea de la composición Dios-mundo, que analizamos aquí con santo Tomás, ha revestido también históricamente dos formas: bien de composición *estática*, suponiendo que Dios es el alma o forma del mundo (Estoicos, Amalrico de Bene a los que alude santo Tomás, 1, 3, 8) o la materia prima (como se le ocurrió *«stultissime»* a David de Dinant, en durísimo rechazo de santo Tomás; o bien de composición *dinámica*, y esto o en forma descendente (concibiendo el alma como emanación substancial de Dios, como pensaba Prisciliano) o en forma ascendente (pensando como M. Molinos que el alma puede llegar a divinizarse substancialmente).

La verdad es que Dios no puede entrar en composición interna con las cosas ni las cosas a Él. En primer lugar, por ser Dios la causa eficiente primera y análoga de todas las cosas, no puede entrar en composición interna con ellas, ni como principio informable ni como principio informante. La causa eficiente, y máxime siendo primera y análoga, difiere completamente del efecto. Además, siendo Dios agente personal no pue-

7. 1, 3, 4.
8. 1, 50, 2 ad 3.
9. 1, 7, 2 ad 1.
10. 1, 75, 5 ad 4.
11. *Cont. Gentes*, II, 52, n. 1274.

de ser parte de un todo unitario, puesto que la condición de parte es incompatible con el ser personal, como dice y repite santo Tomás. Igual imposibilidad resulta de considerar que Dios es el primer ser, es decir, ser por esencia (no por participación) y acto puro, pues las partes de un compuesto no son por esencia, sino por participación; y lo que entra en composición deja de ser acto puro sin más. Cuando santo Tomás nos explique que Dios está presente en todas las cosas «*per essentiam*» no supone que Dios se confunda esencialmente con las cosas.

La vinculación extrínseca del mundo a Dios y la similitud analógica entre ambos términos tiene suficiente explicación en la causalidad eficiente de Dios sobre todas las cosas sin incidir en el panteísmo ni en la confusión o mixtura cosmoteísta.

2. Perfección y bondad divinas

El tema de la perfección de Dios surge espontáneamente después de lo expuesto: en nuestro orden de cosas lo simple es lo imperfecto; la perfección implica integridad («*bonum ex integra causa*»). Dios no es compuesto como las cosas creadas; tampoco es simple como las cosas elementales. Pero es omniperfecto, fuente de toda perfección, sumamente bueno.

Ser *perfecto* significa, tanto etimológicamente (de «*perfacio*»: terminar o completar) como en el uso lingüístico, no carecer de nada de lo que se puede ser o tener: ni interna ni externamente; ni en el orden substancial ni en el de los accidentes. Refiriéndonos a Dios, la perfección no puede entenderse lógicamente como término de consecución o como resultado. El concepto de *bondad* es el mismo concepto de perfección, pero con matiz de finalidad o apetibilidad: el bien es lo perfecto, lo pleno de ser, en cuanto apto o capaz de ser apetecido o finalizar: «*bonum est quod omnia appetunt*». Es uno de los atributos transcendentales del ser, convertible con él. Su opuesto, el mal, es la ausencia de la perfección debida en un sujeto. Así, pues:

A. Dios es omniperfecto

Se comprende fácilmente pensando que Dios es la causa eficiente primera y principal de todas las perfecciones creadas, y que es el ser por esencia, de quien participan todas las cosas todo lo que son.

La causa eficiente no obra sino en razón de su actualidad o perfección existente en ella; su acción es difusión o comunicación de la perfección que tiene o es, bien sea del mismo orden o grado (cuando se trata de causas unívocas), o de grado superior (cuando se trata de causas análogas). Siendo Dios causa eficiente de todo, y, además, en orden de principalidad (no causa instrumental ni ocasional) y trascendencia (causa primera de todo), no puede menos de contener en sí, en plenitud desbordante y trascendente, toda la perfección de todas las cosas. Por ser causa principal ha de precontener la perfección de lo causado, y por ser causa primera y análoga, esta contención ha de ser de mayor plenitud; los efectos no pueden revelarla adecuadamente.

Siendo Dios el ser por esencia, se infiere igualmente con todo rigor que todo lo existente distinto de Dios, que cualquier forma o modo de ser (vivir, entender, durar), nace o deriva de Dios. Dios es principio de todo, «*in ratione entis*», y el ser así entendido (intensivamente en el último grado de abstración formal) implica todas las perfecciones, «la existencia (*ipsum esse*) es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas» [12].

B. Contiene todas las perfecciones puras

En Dios existen formal y eminentemente todas las perfecciones puras, y, virtualmente, todas las perfecciones mixtas, sin composición real alguna por parte de Dios, aunque sí de razón, fundada en nuestro modo de entender. Se llaman perfecciones puras las que no importan limitación o imperfección alguna, como son la vida, el conocimiento, el amor y todos los transcendentales (ser, verdad, bondad, belleza, unidad); y se llaman mixtas las que importan alguna imperfección o limitación, como sentir, razonar, elegir, desear. Se dice que un ser o una perfección se da «virtualmente» en otro en cuanto que depende de él por influjo causal extrínseco (como la planta depende de la semilla); y «formalmente», en cuanto que convienen en la forma, bien sea unívocamente (como padre e hijo), bien sea analógicamente, esto es, en distinto orden, con prioridad esencial de uno respecto de otro.

12. I, 4, 1 ad 3.

Pues bien, según esta terminología tomista, las perfecciones puras transcendentales existen formalmente en Dios en grado tan eminente que son convertibles con él: como su naturaleza es su ser, así es también su verdad, su bondad, su belleza, su unidad. Igual que se dice que Dios no tiene divinidad, sino que es divinidad, debe decirse que Dios no tiene verdad, bondad, belleza, sino que es la verdad, la bondad, la belleza; y que su bondad es su verdad; y que su verdad es su belleza, etcétera. Lo mismo cabe decir de las demás perfecciones puras, aunque no sean transcendentales (vida, conocimiento, amor, etcétera).

Las perfecciones mixtas no pueden darse o preexistir en Dios más que virtual o causalmente, dada la incompatibilidad formal con las perfecciones puras. Dios no es cuerpo, pero causa la perfección corporal; no es sensible, pero causa el ser sensible; como tampoco la semilla es planta, pero la origina; los principios no son ciencia, pero la causan.

Santo Tomás aduce dos razones eficaces para afirmar la existencia de todas las perfecciones en Dios. Primera, porque Dios es la causa eficiente de todas las perfecciones creadas y, por tanto, en él han de preexistir. Segunda, porque Dios es el ser por esencia, y en él han de darse todas las perfecciones, porque «las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser (*ad perfectionem essendi*)» [13], incluso la vida y la sabiduría [14].

A este respecto santo Tomás se formula una objeción que le da pie para una aclaración teológico-metafísica de gran alcance. Si Dios es el mismo ser (*esse*), no se ve que sea lo más perfecto, puesto que es más perfecto vivir y entender que ser; el sabio y el viviente son más perfectos que los no vivientes existentes. La respuesta es de gran perspicacia y hondura metafísica: Si hablamos de ser, vivir y entender como perfecciones distintas con abstracción formal, entonces ser importa mayor perfección que vivir, y vivir mayor perfección que entender. Pero si procedemos con abstracción total o material, entonces el ser (no viviente ni inteligente) es menos perfecto que el viviente o el inteligente, pues quien entiende vive y existe [15]. En otra ocasión expondrá estas dos formas de abstracción y de su uso [16].

13. I, 4, 2.
14. *Ibid.*, ad 3.
15. I, 4, 2 ad 3.
16. I, 40, 3.

En todo caso, aun tratándose de perfecciones puras, debe tenerse en cuenta que, para referir a Dios las perfecciones que nos son conocidas en este mundo, deben ser depuradas o abstraídas de la modalidad mundana para poder verlas formalmente en Dios; de lo contrario se caería en un inaceptable antropomorfismo. Así, la sabiduría se da en Dios y en el hombre, pero en éste está en condición de hábito, accidental y discursivo, que no tiene la sabiduría divina; la personalidad se da en Dios y en el hombre, pero en el hombre tiene una serie de notas (individuación, racionalidad, deber) que no se dan formalmente en Dios.

En Dios se dan, pues, todas las perfecciones sin distinción o composición real alguna; la distinción (de razón) la hacemos nosotros conforme a nuestro modo peculiar de entender distinta y limitadamente las perfecciones observables en este mundo.

C. Las perfecciones participan de la perfección divina

Las perfecciones creadas son efecto y reflejo de la perfección divina en diversos órdenes y grados de similitud. Este aspecto es fácilmente comprensible dada por supuesta la universalidad de la causalidad eficiente de Dios, y dada también por supuesta la eficacia asimilativa de toda causalidad eficiente: «*omne agens agit sibi simile*» (todo agente obra lo que le es semejante), porque obra según su forma, y, por tanto, conforma el efecto a sí, lo asimila. Por otra parte, tratándose de una causa transcendente y libre, ya se ve la posibilidad indefinida de grados diversos de participación o creación. En todo caso la semejanza es menor que la desemejanza; se trata de una lejana similitud de analogía, nos dice santo Tomás [17].

D. Dios es sumamente bueno

Que Dios sea sumamente bueno, totalmente perfecto, a quien no falta nada, fuente o causa eficiente de toda bondad creada, por ser el ser por esencia, ya resulta obvio. Y como el bien es lo que todas las cosas apetecen, según repite santo Tomás con Aristóteles («*bonum est quod omnia appetunt*» [18], todo lo apetecible creado es participación de la bondad divi-

17. I, 4, 3.
18. I, 5, 1.

na, bondad por esencia. Así entiende santo Tomás las palabras de Jesús «Nadie sino solo Dios es bueno»[19]; no que no haya hombres buenos por su inherente bondad[20], sino porque «sólo Él es bueno por esencia»[21].

Tampoco significa esto que Dios sea el mayor entre los bienes, sino que es el sumo bien esencial, por encima de todo género, del que participan analógicamente su apetibilidad todas las cosas.

Por supuesto que la bondad divina no se reduce a la bondad moral u honestidad, supremo modo de bondad de las creaturas racionales, lograda o llevada a cabo según el «modo, especie y orden» propios, según la terminología recibida de san Agustín. La bondad de Dios no está conmensurada por nada, no es por santificación; es Él quien señala la perfección debida a todas las cosas[22].

Al tratar de la convertibilidad del ser y del bien, santo Tomás matiza el distinto modo de plenitud de ambos atributos transcendentales: la plenitud de *ser* la da el ser substancial, en cambio la plenitud de *bien* la da la ulterior actualización perfectiva. El hombre, por ejemplo, *es* absolutamente por el hecho de su existir substancial, y así es parcialmente bueno; pero es *bueno* absolutamente por su ulterior perfección de sabiduría y honestidad, aunque esto sea parcialmente ser. Ello nos obliga a insistir: aunque el *esse* sea la *forma formarum* y la *perfectio perfectionum*, según hemos repetido con palabras de santo Tomás, la perfección del esse no absorbe ni anula las demás perfecciones no existenciales.

3. Infinitud y ubicuidad de Dios

Los atributos anteriores de la simplicidad y omniperfección de Dios nos inducen a estos otros dos. Al ser Dios simple y perfecto ¿será delimitado y diferenciado, no indeterminado o infinito? Esta consideración cuasi extensiva de la divinidad, si se considera estáticamente da lugar al problema de su infinitud y omnipresencia o ubicuidad; y si se considera dinámicamente, da lugar al problema de la inmutabilidad y eternidad de Dios.

19. Mt 19, 17.
20. I, 6, 4.
21. I, 6, 3; 6, 2 ad 2.
22. I, 6, 1 ad 1.

A. Dios es infinito

Dios es infinito absolutamente por ser acto puro y subsistente en el orden más radical del ser y carecer, por tanto, de todo principio interno o externo de limitación. Se trata, pues, de una infinitud intensiva, de perfección; no de indeterminación o potencialidad. Es claro que el atributo de la infinitud, si bien tiene fórmula negativa (in-finito), en realidad se trata de una perfección positiva: es negación de negación (no-fin, no-término); y, aunque la expresión sea de orden extensivo, no debe entenderse imaginativamente como magnitud espacial ilimitada. Por ser el *ipsum esse* acto puro, sin principio potencial que lo limite o lo reciba, no puede menos de ser infinito[23]. Completamente distinta de esta infinitud positiva de Dios es la infinitud impropiamente dicha de las criaturas que admiten actuaciones sucesivas indefinidas: la materia en potencia para un número indefinido de formas; la facultad capaz de un número indefinido de actos. La misma existencia del ángel, no definida por la materia, está limitada en su esencia específica.

B. Dios es omnipresente

La omnipresencia de Dios no es menos obvia intelectualmente. Siendo Dios infinito, totalmente incircunscriptible, se sigue que esté en todas las cosas y lugares, que sea ubicuo, presente en todo. Aunque parezca paradógico, Dios resulta máximamente inmanente a todo en razón precisamente de su transcendencia. Así se unen ambos extremos sin caer ni en el panteísmo o inmanentismo religioso, ni en el deísmo extrinsecista.

En el sistema de santo Tomás el atributo de la presencia divina, la más íntima de todas, en todo el ser y en todo orden, tiene una explicación de máxima profundidad y consistencia. La verdad de la trascendencia divina es precisamente la razón de su máxima inmanencia y de la exclusividad divina de este atributo. Al ser Dios el ser por esencia, la existencia esencial ha de ser la causa propia y, por tanto, inmediata de todos los seres y de todo el ser por participación; su influjo inmediato es «*in omne et in totum esse*» (en todo el ser y totalmente). Siendo, pues, el ser (*esse*) lo más íntimo, lo más formal, lo más comprensivo de las cosas, la acción de Dios en las cosas y acciones creadas es la más íntima y profunda de todas. El ser

23. I, 7, 1.

(esse) es lo más íntimo a cada cosa, lo más profundo en todas las cosas, por ser lo formal respecto de todas las cosas reales, según consta por lo dicho. Es necesario, por tanto, que Dios esté íntimamente en todas las cosas.

Por otra parte, la acción de Dios no se distingue de la naturaleza divina, ni de su inteligencia, ni de su persona. De ahí que donde esté la acción inmediata de Dios allí está inmediatamente su naturaleza, su inteligencia y su persona. La inmediación de acción es inseparable de la inmediación personal y cognoscitiva: está en todo lo que son y hacen, siendo, obrando y conociendo, *«per essentiam, per potentiam et praesentiam»*, según la fórmula clásica. Por eso Dios está más presente en nosotros que nosotros mismos, que ni nos conocemos inmediata y perfectamente (nos conocemos por reflexiones parciales), ni nos damos totalmente nuestros actos, ni tenemos la existencia en propiedad original. Más bien, según la famosa fórmula de san Pablo, «en Él vivimos, nos movemos y existimos» [24].

Por no tratarse de una presencia espacial o dimensiva, sino esencial y dinámica, cuando se dice que las cosas son distintas y distantes de Dios, o que el hombre se acerca o se aleja de Dios, la distancia es disimilitud, y el acercamiento o alejamiento no es con pasos corporales, sino con los afectos del alma [25].

De ahí el modo de estar Dios en todo lugar o ser *ubicuo*, en cuanto que está en todas las cosas, dándoles el ser, la fuerza y la operación. Y en cuanto que Dios llena todo lugar, no como el cuerpo, pues el cuerpo llena el lugar sin ser compatible con otro cuerpo, mientras que «Dios al estar en un lugar no excluye de él otras cosas; más bien al llenar todos los lugares da el ser a todas las cosas localizadas» [26].

4. Inmutabilidad y eternidad de Dios

La simplicidad infinita de Dios nos lleva lógicamente a su inmutabilidad absoluta, tanto en el ser como en el obrar, tanto en el conocer como en el amar; y la inmutabilidad nos lleva a la eternidad, lo mismo que, en contraposición, la limitación y complejidad de las cosas explica su mutabilidad, y la mutación lleva consigo la temporalidad.

24. Hch, 17, 28.
25. Cfr. I, 8, 1; 3, I ad 5.
26. I, 8, 2.

A. La inmutabilidad de Dios

Inmutabilidad significa, como indica el mismo nombre, negación de posibilidad de mutación. Es la condición de lo perfectamente estable o fijo. Tratándose de Dios, la inmutabilidad ha de entenderse naturalmente en el sentido de inmutabilidad de perfección o plenitud de ser; no de impotencia, inercia o muerte. Dios no puede cambiar para ser más o menos perfecto. Es como la distinción que hacíamos antes entre la infinitud de imperfección (=indeterminación) y la infinitud de plenitud. También en el orden humano distinguimos la inmutabilidad (relativa) que resulta de la posesión del bien o de la verdad de la inmutabilidad que es inapetencia, abulia o escepticismo.

Sobre la *eternidad* se ha hecho clásica la descripción de Boecio, que santo Tomás acepta, precisando el sentido de los términos: «posesión simultánea y perfecta de la vida interminable» [27]. Santo Tomás da por buena la descripción de Boecio por su adecuada contraposición al tiempo, que es la «medida del movimiento según el antes y el después». Es duración interminable sin sucesión. Es el *«nunc stans»* (el ahora permanente). Etimológicamente, «eternidad» es una contracción de *«aevi-ternitas»* o triple edad (pasado, presente, futuro).

La inmutabilidad de Dios va implicada, tanto en la verdad de que Dios es motor universal, acto puro, a quien es extraña cualquier potencialidad; como en la verdad de la absoluta simplicidad de Dios; como en la verdad de su infinitud e inmensidad. Todo ello implica necesariamente absoluta inmovilidad, esencial necesidad o permanencia inalterable. Son las tres razones que aduce santo Tomás para probar la inmovilidad de Dios lo mismo que la esencial movilidad de las creaturas [28].

B. La eternidad de Dios

La eternidad de Dios, en contraposición a la duración temporal, es inseparable de dicha inmutabilidad, como el tiempo lo es de la mutación. Como la inmutabilidad es propia de Dios, así lo es también la eternidad,

27. BOECIO, *De consolatione philosophiae*, lib. 5, prosa 6.
28. I, 9, 1-2.

si bien unas cosas participan más que otras en la eternidad de Dios, como el cielo y el infierno eternos, las verdades eternas, etc. [29]

Estos atributos divinos, inmutabilidad y eternidad, muy positivos en sí, nosotros los conocemos relativa y negativamente en comparación con lo mudable y sucesivo. Al hacer esta comparación se impone superar concepciones imaginativas, antropomórficas. La inmutabilidad de Dios no es inmovilismo inerte, sino perfecta estabilidad vital por saturación o plenitud de ser. Esta inmutabilidad, en razón precisamente de la inmensidad y omnipresencia divinas en todo, es perfectamente compatible con la novedad, historicidad y contingencia reales en las correlaciones Dios-hombre, Dios-mundo. Cabe toda la gama de variaciones reales en esta correlación al variar realmente las cosas de cara a Dios inmutable, íntimamente presente en todo.

De modo parecido, la eternidad de Dios no se debe concebir imaginativamente como una duración ilimitada anterior y posteriormente al tiempo presente. No es propiamente duración; no es un *«nunc fluens»*, sino más bien un *«nunc stans»*; es el mismo *«esse»* divino, distinto del existir derivado (*«ex-sistere»*) de lo participado.

A los pensadores historicistas, acostumbrados a discurrir con las categorías de movimiento y tiempo, cuando se ponen a correlacionar el mundo cambiante y temporal con el Dios inutable y eterno, les cuesta aceptar esta teología. Les falta una metafísica de la relación, que para ser real basta que sea real la mutación y temporalidad de uno de los términos. Para que la intervención de Dios en la historia sea real e histórica no es necesario que cambie Dios en sí mismo o en su acción; basta que sus efectos sean histórico-temporales.

5. Unidad de Dios

Después del estudio del Ser de Dios y de su múltiple perfección intensiva y cuasi extensiva (infinitud, eternidad), santo Tomás completa el estudio de los atributos divinos entitativos con el tema de la unidad, a la que dedica la cuestión 11 de la primera parte de la *Summa Theologiae*.

29. Cfr. I, 10, 2-3.

Por supuesto que no se trata de la unidad matemática con que se mide el género de cantidad, del «uno principio del número», sino del «uno convertible con el ente», que no es de orden matemático, sino de orden metafísico [30].

No se plantea el problema sobre la unidad absoluta, sin multiplicidad o pluralidad alguna, sobre lo indiviso en sí y respecto de lo demás (=monismo), sino sobre la unidad interna y unicidad de Dios. Que Dios sea uno en sí, con unidad de simplicidad, no de composición, ya queda probado. Ahora se trata de inferir la unicidad de la divinidad. Santo Tomás aduce tres razones en el artículo tercero:

Primera, por la absoluta simplicidad de Dios, en quien no hay distinción de naturaleza, persona y existencia. No cabe, como en el hombre, que la naturaleza se multiplique al individualizarse en distintas personas.

Segunda, por la infinitud de la perfección divina, que no deja lugar a distintas perfecciones.

Tercera, por la unidad del mundo, en el que cosas tan diversas están sometidas a admirable unidad, no explicable sin un principio único de ordenación.

Esta unicidad de Dios, dentro del cristianismo, ofreció dificultades a algunos pensadores al querer comprenderla dentro del misterio de la Santísima Trinidad, incurriendo en el triteísmo, al que se opuso puntualmente la Iglesia. La revelación, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento [31], reitera la afirmación del único Dios, sin que la trinidad de personas divinas obste a su unidad de naturaleza, idéntica en las tres personas. Sobre ello volveremos más adelante.

30. Cfr. I-2, 3 ad 2.
31. Cfr. Jn 10, 30; Rm 3, 30

V

OPERACIONES DIVINAS

Después del tema de la existencia y de la naturaleza divinas, pasó santo Tomás al estudio de las operaciones divinas o atributos dinámicos de Dios, acomodándose a nuestro modo de comcebir la existencia, la naturaleza y las operaciones, recordándonos continuamente que por parte de Dios no hay distinción real alguna entre una operación y otra o entre todas ellas y la naturaleza divina.

La cuestión más amplia y profundamente tratada es la que dedica a la *Sabiduría* divina. Como a este tema ya le dedicamos un artículo en la primera sección al tratar del conocimiento de Dios, no nos detendremos ahora en él. Nos fijaremos en los actos de la voluntad, sus manifestaciones y efectos. Antes tocaremos el tema de la verdad y de la vida.

1. La verdad divina

Cuando Cristo afirmaba que Él era la verdad y la vida [1], no sólo expresaba su condición de Dios verdadero, «*Deum verum de Deo vero*», como confiesa el Símbolo de Nicea [2], en contraposición a los dioses irreales, imaginados por los hombres, sino también de conocedor de toda verdad, como reconoció san Pedro en un momento solemne: «Señor, tú lo sabes todo». Dado que su conocer es idéntico a su ser, y que la verdad se define como adecuación entre el entendimiento y lo entendido [3], el conocimiento que Dios tiene de sí mismo es único en perfección, totalmente

1. Jn 14, 6.
2. DS 150.
3. I, 16, 2.

comprehensivo. «Nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» [4]. Él es también la Verdad, en cuanto principio de toda verdad de las cosas, productos de su ciencia práctica, adecuadas a su sabiduría creadora y ordenadora, y de los juicios que las inteligencias creadas se forman sobre las cosas y acciones, o conformación del juicio con la realidad (= «*adaequatio intellectus et rei*»), que no es la conformación conocida o *conocimiento* de la verdad, que no se debe confundir con la verdad en sí [5].

Efectivamente, la verdad creada tiene una doble realización fundamental: una *ontológica*, que es la adecuación o conformación de todas y cada una de las cosas y acontecimientos con las ideas divinas originantes, así como la adecuación de las cosas producidas por el hombre con sus ideas artísticas o ejemplares. Y otra es la adecuación o conformidad de todas las cosas y acontecimientos percibidos mediante los conceptos o especies expresas que el hombre se forma de ellos. Esta adecuación de las cosas con el entendimiento y del entendimiento con las cosas, de orden metafísico y psicológico, no es aún la verdad formalmente tal o *lógica*. Es verdad ontológica, pero no la *verdad conocida*, la del juicio afirmativo o negativo. Santo Tomás ha notado expresamente este doble momento de la verdad: la verdad como simple adecuación del concepto con la cosa («*adaequatio intellectus et rei*»), y la verdad como *adecuación conocida* del concepto con la cosa; conformación que se da en el juicio, no antes. «La verdad puede darse en el sentido o en el entendimiento al conocer lo que es algo, como en una cierta cosa verdadera, pero no como lo conocido en el cognoscente, que es lo que implica el nombre de *verdadero y conocido*. Por eso, propiamente hablando la verdad se da en el entendimiento componiendo y dividiendo (=juzgando), pero no en el sentido ni en el entendimiento al conocer lo que es algo (=simple aprehensión)» [6].

Esta verdad conocida del entendimiento creado (humano o angélico) procede de la verdad divina, bien en cuanto que Dios crea las cosas cognoscibles y los entendimientos humanos capaces y ordenados al conocimiento de ellas, y también en cuanto conoce la verdad formalmente y la

4. Mt 11, 27.
5. Cfr. I, 16, 2.
6. I, 16.

manifiesta para que los hombres la conozcan, pues «para eso he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad» [7].

La verdad divina, sobre Dios mismo y sobre todas las cosas y acontecimientos creados, necesarios o contingentes, presentes o futuros, buenos o malos, es simple, una, eterna e infalible, aunque las cosas creadas sean temporales, complejas y cambiantes, referidas a sus propias e inmediatas causas creadas, múltiples y falibles en su verdad. «En muchos entendimientos creados hay muchas verdades, incluso en un mismo entendimiento según la diversidad de objetos conocidos...; como de un mismo rostro de hombre resultan muchas imágenes en el espejo, así de una misma verdad divina resultan muchas verdades. Sin embargo, es una sola la verdad del entendimiento divino, por la cual todas las cosas son verdaderas» [8].

Por eso en Dios «no sólo existe la verdad, sino que él es la primera y suma verdad» [9]. Verdad que es atributo esencial, aunque se le apropie al Hijo de Dios: «La verdad de nuestro entendimiento es por conformación con su principio, es decir con las cosas de las que recibe el conocimiento. Pero la verdad de las cosas es según que se conforman con su principio, es decir con el entendimiento divino. Pero esto, propiamente hablando, no puede decirse de la verdad divina, al no ser quizás en cuanto que la verdad se apropia al Hijo, que tiene principio. Pero si hablamos de la verdad esencialmente tomada, no puede ser entendida, al no ser resolviendo lo positivo en lo negativo, como al decir: El Padre es de sí, porque no es de otro. Y de modo parecido se puede llamar a la verdad divina semejanza del principio en cuanto que su ser no es desemejante de su entendimiento» [10].

Esta verdad divina es absolutamente inmutable; Dios no cambia de opinión como los hombres, ni la variación de las cosas contingentes condicionan su conocimiento. «La verdad del conocimiento consiste en que esté en conformidad con las cosas entendidas. Conformidad que puede variar de dos modos, como cualquier otra semejanza, por la mutación de uno de los extremos. Por eso de un modo cambia la verdad por parte del entendimiento, cuando uno, sin que cambie la cosa, cambia de opinión

7. Jn 18, 37.
8. I, 16, 5.
9. Jn 14, 6.
10. I, 16, 3 ad 2.

sobre ella; de otro modo, cuando no se cambia de opinión habiendo cambiado la cosa. De ambas maneras se pasa de la verdad a la falsedad.

Por tanto si hay algún entendimiento en el que no pueda haber alternación de opiniones o a cuya captación no se escape nada, en él la verdad será inmutable. Tal es el entendimiento divino, según consta por lo dicho. Por tanto la verdad del entendimiento divino es inmutable, mientras que la verdad de nuestro entendimiento es mudable. No que ella sea sujeto de mutación, sino en cuanto que nuestro entendimiento cambian de la verdad a la falsedad, pues así son cambiables las formas. Pero la verdad del entendimiento divino es por la que las cosas naturales se dicen verdaderas, y es totalmente inmutable» [11].

2. La vida de Dios

El Dios vivo, tan presente en la divina revelación bíblica, es el Dios personal, contrapuesto a los *dioses muertos* de los idólatras. Naturalmente, la vida dicha de Dios está por encima de la realidad biológica, manifestada en el «*motus ab intrinseco*», por el que definimos la vida de los seres vivos de este mundo: «Es lo propio de la vida el que algo pueda moverse, entendiendo el movimiento en sentido amplio, que abarca también a la operación intelectual» [12]. La vida de Dios es sustantiva; Dios «es el que es» [13] sin movimiento ni temporalidad, «en el cual no hay mudanza ni sombra de alteración» [14]. «En él estaba la vida» [15]; era el Cristo, «el Hijo de Dios vivo» [16], «el verdadero Dios y la vida eterna» [17]. «Yo soy el camino, la verdad y la vida» [18]. «Os convertisteis de los ídolos al Dios vivo y verdadero» [19].

Es vida entitativa, intelectual y volitiva. «Entre las operaciones vitales las principales son las intelectuales. De ahí que el mismo entendimiento

11. I, 14, 15; *De Verit.*, 2, 5 ad 11.
12. *In II De anima*, lec. 1, n. 219.
13. Ex 3, 14.
14. St 1, 17.
15. Jn 1, 4; 5, 25.
16. Mt 16, 16.
17. 1 Jn 5, 20.
18. Jn 14, 6.
19. 1 Ts 1, 9.

sea viviente y su acción es cierta vida. Pero en Dios es lo mismo el entender y el entendimiento. Es, por tanto, manifiesto que el Hijo, que es el Verbo del entendimiento del Padre, es su vida» [20].

La vida de los seres vivos materiales se manifiesta y se conoce por el movimiento perceptible. Se tiene por muerto o carente de vida lo inmóvil. La vida de los seres supraorgánicos se manifiesta y se reconoce por las operaciones vitales dimanentes del propio ser espiritual: su peculiar vivir es pensar y querer. Es el modo de vida que se da en Dios, cuyo vivir es su propio ser, entender y querer, pero con una nota distintiva fundamental: su ser, entender, querer y vivir se identifican totalmente en sempiterna actualidad [21], sin movimiento [22] ni sucesión. Lo sugiere remotamente la representación bíblica de la llama ardiendo sin consumirse.

Esta plenitud de vida del ser, entender y querer divinos en total inmanencia tiene en Dios una asombrosa y misteriosa proyección en vida personal trinitaria. Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres vivientes de vida única.

Además de esta vida inmanente intratrinitaria, se da la vida divina *ad extra*, el «*donum vitae*», irradiación vital sobre los seres creados, cuyo ser es vivir: *vivere viventibus est esse* (el vivir de los vivientes es ser) [23]. Es el Dios vivo y vivificante que profesa el Símbolo de Nicea. Los seres creados vivos son ciertamente participaciones de la vida divina, pero no son formalmente vida divina, como las obras de arte son participaciones de las ideas del artista, pero no son formalmente las ideas del artista. En la doctrina tomista de la participación no hay lugar para el animismo panteísta.

3. La voluntad divina

La vida de Dios es no sólo ser y entender o saber, sino también querer o amar. Es «el que es» [24]; «es la verdad y la vida» [25]; y «es caridad» [26]. El entendimiento y la voluntad, el entender y el querer, son los dos atributos dinámicos fundamentales de la divinidad. Incluso la vida intratrinitaria se nos revela en términos de conocimiento (Verbo) y de amor (Espíritu Santo).

20. SANTO TOMÁS, *In Io*, 14, lec. 2, n. 1869.
21. I, 18 3.
22. I, 18, 4 ad 1.
23. *In II De anima*, lec. 7, n. 319; I, 18, 2; II-II, 179, 1 ad 1.
24. Ex 3, 14.
25. Jn 14, 6.
26. 1 Jn 14, 16.

Nosotros hablamos de entendimiento y de voluntad como de dos atributos o perfecciones divinas, puras, que se dan en Dios formal y eminentemente, aunque sabiendo que en Dios no se distinguen realmente el ser y el querer, como tampoco se distinguen realmente el ser y el entender. Pero de modo semejante a como se explica la sabiduría divina en orden a Dios, a sus objetos y propiedades, se explica también la voluntad divina mirándola en sí, en orden a sus objetos, actos y propiedades.

El querer divino

Siendo tan abundante la testificación bíblica de «la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» [27], fácilmente demostrable, por lo demás, en Metafísica natural, tomando como punto de partida los seres de este mundo, muchos de ellos espirituales, inteligentes y libres, participaciones de la ciencia divina «*voluntate adiuncta*». «En todo ser que tiene entendimiento hay voluntad... Por eso es necesario que en Dios haya voluntad, puesto que en Él hay entendimiento» [28]. La problemática teológica que aborda santo Tomás se centra en la extensión del querer divino, su eficacia, sus cualidades y manifestaciones.

a. Existencia del querer divino

Dios, sumo ser, suma perfección, totalmente espiritual, es necesariamente ser *perfectamente voluntario*, supremo amor, que es el acto más radical de la voluntad, de la que dimana a nuestro modo de entender y de la que no se distingue realmente [29]. En Dios todo es uno: ser, vivir, entender, amar, actuar, gozar.

b. Objeto de la voluntad divina

El *objeto primario y adecuado* de la voluntad divina, de su amor, es Él mismo, Suma Bondad, eterna y necesariamente amada [30]. A la luz de la

27. Rm 12, 2.
28. I, 19, 1.
29. I, 19, 1; 19, 2 ad 1.
30. I, 19, 2 ad 3.

revelación del Nuevo Testamento este amor divino va del Padre al Hijo y del Hijo al Padre en el Espíritu Santo. El *objeto secundario*, inadecuado y libre de la voluntad divina son todas las cosas distintas pero Él, por Él queridas y creadas. «El Señor hizo todas las cosas que quiso» [31]; «por tu voluntad creaste todas las cosas» [32]; «obra todas las cosas al arbitrio de su voluntad» [33]. «Ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación» [34].

c. *El amor de Dios y su libertad*

Mientras que el amor de Dios a sí mismo es necesario, el amor de Dios a las cosas es inmotivado y soberanamente libre, inmutable y causal. «Hizo todas las cosas que quiso» [35]. «Él lo dijo y fueron hechas; lo mandó y fueron creadas» [36]. El querer y obrar de Dios *ad extra* es libre, temporal y múltiple en su término (bienes diversos libremente creados en el tiempo), pero eternos y unitarios en su principio [37]. La ley general de que todo bien tiende a difundirse finalísticamente, tiene su máxima aplicación a la bondad divina, si bien su difusión eficiente es totalmente libre [38].

Todo lo querido y causado por Dios es defectible en sí mismo, por no ser el bien adecuado de la voluntad divina (su propia bondad), pero esta defectibilidad del bien creado, querido por Dios, no implica defectibilidad y determinabilidad *ab extrinseco* de la voluntad divina. «La voluntad divina, necesaria en sí, se determina a sí misma al objeto (extrínseco) querido, con el que no guarda relación necesaria» [39].

d. *Voluntad divina y libertad del hombre*

La operatividad de la voluntad divina alcanza universalmente a todas las cosas en su ser y en su obrar, sea éste necesario o libre, natural o sobrenatural, en su origen y en su permanencia, pues «¿cómo podría subsis-

31. Salmo 134, 6.
32. Ap 4, 11.
33. Ef 1, 11.
34. 1 Ts 4, 3.
35. Sal 113, 3.
36. Sal 32, 9.
37. 1, 19, 2 ad 4.
38. 1, 19, 2-3.
39. 1, 19, 3 ad 5.

tir algo si tú no quisieras?» [40] Esta sustentación eficiente de las cosas es referible tanto al ser divino (ser por esencia) como a la divina sabiduría (presencia de todo a la mirada divina) como a la divina voluntad (que ejerce el poder sobre todas las cosas), pues en Dios se identifica realmente el ser, el entender y el querer.

Esta voluntad efectiva y universal de Dios es totalmente inmotivada, autosuficiente, lo cual no excluye que Dios cree y asuma causas segundas que concurran con Él a la producción de sus efectos. En el orden sobrenatural es el caso de la gracia operante y la gracia cooperante [41]. Aunque quiera los medios en orden a los fines, la voluntad del fin no es causa de la volición de los medios: «*Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc*» (Quiere los medios en orden al fin, pero la volición del fin no causa la volición de los medios) [42]. En esto difiere radicalmente de la voluntad humana que es motivada y dependiente, tanto eficiente como objetivamente o en finalidad.

e. *La eficacia de la voluntad divina*

La eficacia y frustrabilidad de la voluntad divina son dos aspectos difíciles de compaginar. Los dos extremos son datos inequívocos de la divina revelación. La labor teológica de santo Tomás es ver el modo de compaginarlos. «Dios hizo todo lo que quiso», según el Salmo 113, 3 [43]. «Se ha hecho lo que tú quisiste» [44]; «no hay quien pueda resistir a tu voluntad» [45]. «Mis designios se realizan y cumplo toda mi voluntad» [46]. Y, sin embargo, «siempre resistís al Espíritu Santo» [47]. «Cuántas veces quise congregar a tus hijos... y no quisiste» [48]. «Dios quiere que todos los hombres se salven» [49], pero no todos se salvan o pueden no salvarse [50].

40. Sb 11, 26.
41. Cfr. 1, 19, 5 ad 3; 1-2, 111, 2.
42. 1, 19, 5.
43. 1, 19, 6 sed contra.
44. Jdt 9, 4.
45. Est 13, 9.
46. Is 46, 10.
47. Hch. 7, 51.
48. Mt 23, 37.
49. 1 Tm 2, 4.
50. 1, 19, 6, obj. 1.

La respuesta de santo Tomás es tajante: «Hay que decir que es necesario que la voluntad de Dios se cumple siempre»[51]. Y es que siendo Dios la causa universal voluntaria de todo ser y acontecer, nada se escapa de su dominio. Las causas segundas son defectibles en sus efectos, por interferencias de otras causas segundas, libres o naturales, pero por tener Dios los hilos de todas las causas, nada se escapa de su dominio[52]. La compaginación entre eficacia y frustración en el querer divino la salva santo Tomás con la distinción de san Juan Damasceno de voluntad *antecedente* y voluntad *consiguiente*[53]: La voluntad «antecedente», absoluta e incircunstanciada de Dios, es que todos secunden al Espíritu, conozcan la verdad y se salven. Pero la voluntad «consiguiente» es permitir que su voluntad no sea secundada por los hombres, y caigan en manos de la justicia divina. Así Dios quiere realmente (con voluntad antecedente) salvarlos a todos, pero también quiere realmente (con voluntad consiguiente) permitir que algunos perezcan. No se trata de la división real de la voluntad simplicísima de Dios, sino del objeto de esta voluntad (*«non ex parte ipsius voluntatis, sed ex parte volitorum»*). La voluntad antecedente es sobre lo querido absolutamente, sin mirar al objeto circunstanciado, objetivamente parcial (=*«volitum secundum quid»*). La consiguiente es sobre lo querido circunstanciado, en totalidad objetiva (=*«volitum simpliciter»*). Cosa similar ocurre con la voluntad absolutamente inmutable de Dios, compatible con la mutabilidad de los objetos queridos mutables: Dios quiere inmutablemente la mutación de las cosas, mientras que el hombre suele cambiar su voluntad de cara a objetos diversos o aspectos diversos del mismo objeto[54]. La voluntad consiguiente es la voluntad completa y definitiva; la antecedente no pasa de ser una veleidad (*«Velleitas»*), de lo que Dios «querría» que sucediese[55]. El ejemplo ilustrativo que pone santo Tomás es la voluntad del juez, que querría que el reo de homicidio, en cuanto hombre, viviese (=*veleidad*), pero, dada la circunstancia de que es homicida, que le hace indigno de vivir, decide, en definitiva, que sea ejecutado. Son dos aspectos reales superpuestos referidos al querer divino simplicísimo.

51. I, 19, 6.
52. I, 19, 6.
53. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide ortodoxa*, II, 29, MG 94, 968.
54. Cfr. I, 19, 7.
55. Cfr. I, 19, 6 ad 1.

f. Voluntad divina y libertad del hombre

El influjo intrínseco del querer libre de Dios en el querer libre del hombre resulta difícil de comprender si no se trasciende el modo humano de la confluencia de causas. Santo Tomás insiste en que hay que trascender el modo antropomórfico de entender la acción de Dios sobre la voluntad humana. Es necesario reconocer con san Pablo[56] que «Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito». El que el querer del hombre y sus efectos procedan contingente y libremente del mismo hombre, es porque Dios quiso que estos actos y efectos del querer humano procediesen de este modo, preparándoles causas de esa índole. Para que hubiese efectos necesarios Dios dispuso causas necesarias, y para que hubiese efectos contingentes Dios dispuso causas contingentes. A Dios nada le resulta imprevisto, fortuito, contingente, como le puede resultar a la causa segunda. «Los efectos queridos por Dios no resultan contingentemente porque sus causas próximas sean contingentes, sino que, porque Dios quiso que sucediesen contingentemente, preparó para ellos causas contingentes»[57]. La causa de discriminación de efectos está, en definitiva, en Dios.

¿Cómo es posible que nuestras acciones sean realmente libres, si proceden no sólo de nuestra voluntad, sino también de la moción previa de la voluntad de Dios? La respuesta de santo Tomás es muy simple: Porque Dios actúa libremente en nuestra voluntad *ab intrinseco*, para que ella prorrumpa interiormente en acto humano libre. Si no obsta a la libertad esençial de nuestras voliciones el que dependan esencialmente de nuestra voluntad, menos obsta a esa libertad que procedan también y más de la moción divina, que nos es más íntima y profunda que nuestra propia decisión. Es la suma inmanencia de Dios en razón de su trascendencia.

Santo Tomás se objetaba y respondía así: Si la providencia divina es por sí causa de todas las cosas, éstas sucederán necesariamente, porque su ciencia infalible es de lo necesario, como su voluntad eficaz impone necesidad. Mas estas objeciones, responde, «proceden de pensar que el conocimiento del entendimiento divino y las obras de la divina voluntad

56. Flp 2, 13.
57. I, 19, 8.

son del mismo modo que el pensamiento y las operaciones que se dan en nosotros, siendo como son tan desemejantes»[58]. Concretamente, sobre la eficacia de la voluntad divina en el ejercicio libre de la voluntad humana nos dejó esta magistral anotación:

«A la voluntad divina hay que entenderla como existente fuera del orden de los seres, como causa que penetra todo el ser y todas sus diferencias, cuales son las diferencias de posible y necesario; de ahí que de la misma voluntad divina se originen la necesidad y la contingencia en las cosas y la distinción de ambas según la razón de las propias causas: pues para los efectos que quiso fuesen necesarios dispuso causas necesarias; y para los efectos que quiso fuesen contingentes ordenó causas que obrasen contingentemente, esto es, defectibles. Y según la ordenación de estas causas, se habla de efectos necesarios o contingentes, si bien todos dependen de la voluntad divina, como de causa primera que trasciende el orden de la necesidad y de la contingencia.

Pero esto no puede decirse de la voluntad humana ni de alguna otra causa, porque cualquiera otra causa cae ya bajo el orden de la necesidad o de la contingencia, y por tanto es necesario que o la misma causa pueda fallar o su efecto no sea contingente, sino necesario. Mas la voluntad divina es indeficiente, aunque no todos sus efectos sean necesarios, sino que algunos son contingentes»[59].

g. *La voluntad permisiva del mal*

Es claro que Dios no quiere el mal: «Dios es luz y en Él no hay tiniebla alguna»[60]; «quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios»[61]. Dios no quiere el mal, sobre todo el mal de culpa: «Dios no quiere en modo alguno el mal de culpa, que priva del orden al bien divino», que es lo que más quiere Dios[62]. Pero el hecho de que Dios no quiera el mal no conlleva que Dios quiera que el mal no exista, pues puede querer permitirlo, y esto

58. *In Peri Herm.*, lec. 14, n. 192-193.
59. *Ibid.*, n. 197.
60. 1 Jn 1, 5.
61. 1 Jn 3, 9.
62. I, 19, 9.

puede ser bueno. En términos latinos muy precisos de santo Tomás, «*Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum*» (Dios ni quiere que se haga el mal, ni quiere que el mal no se haga, sino que quiere permitir que se haga el mal. Y esto es bueno)[63].

4. Dios es amor

Como acto propio de la voluntad de Dios, realmente identificado con ella, al igual que el entender divino se identifica con su inteligencia, estudia santo Tomás el amor[64]: su existencia, su extensión, su intensidad.

Como revelación primordial tiene santo Tomás a la vista la afirmación de san Juan de que «Dios es amor»[65]; que la vida trinitaria es vida de amor[66]; que tiene relaciones de amistad con los hombres[67]; que nos amó hasta el extremo de dar la vida por nosotros[68]. Por lo demás, siendo el amor el primero y original acto de la voluntad no puede menos de ser su primordial atributo.

El amor de Dios a todas las cosas lo ve santo Tomás claramente expresado en Sb 11, 25: «Amas cuanto existe, y nada aborreces de lo que has hecho»[69]. Este amor universal de Dios a todas las cosas no es motivado por ellas, como el amor nuestro, ni utilitarista, como si Dios necesitase de ellas, sino totalmente inmotivado y desinteresado[70]. Lo único que está al margen de este amor de Dios es el mal y el pecador en cuanto tal, por tratarse de privación de ser[71].

Por parte de la voluntad de Dios, idéntica a su simple esencia, no cabe desigualdad, pero por parte de los bienes amados sí caben *predilecciones*, en el amor de Dios, «porque al ser Dios causa de la bondad de las cosas, no habría cosa mejor que otra si Dios no quisiera para una mayor bien que

63. I, 19, 9 ad 3.
64. I, 20.
65. 1 Jn 2, 6.
66. Mt 3, 17; Jn 15, 9-10.
67. Jn 15, 14.
68. Jn 13, 1; 1 Jn 3, 16.
69. I, 20, 2.
70. I, 20, 2 ad 3.
71. I, 20, 2 ad 4.

para otra»[72]. Ello vale también respecto de la santidad o bondad de las personas: si unas son más santas que otras es porque Dios las ha amado más.

En sus donaciones Dios mira a la dignidad y a la necesidad de las personas. Ama más a los mejores y ayuda más a los más indigentes.

5. La justicia y la misericordia divinas

En conexión lógica con la voluntad divina, concebida a modo de facultad, además del acto fundamental de amor (cuestión 20), estudia santo Tomás la justicia y la misericordia (1, 21), entendidas a modo de virtudes de la divina voluntad. Son atributos dinámicos de la naturaleza divina, de fácil aceptación teológica, en principio, pero que implican dificultades comparados con la justicia y la misericordia humanas.

Es fácil reconocer que Yahvé es justo y ama lo justo[73], pero ello no puede suponer que Él sea deudor de nadie, como ocurre entre los hombres que son justos al cumplir con sus deberes frente a los derechos de los demás. A Dios se le debe todo, mientras que Él no debe nada a nadie. «¿Quién le dio primero para tener derecho a retribución?»[74] Sin embargo se puede hablar de la justicia distributiva de Dios en cuanto que a la ordenación de su sabiduría se debe que cada cosa alcance su propio fin o débito natural. No es que Dios sea deudor de las cosas; son las cosas las que se adecúan al orden establecido por Dios respecto de sus fines.

El ajustamiento en la relación de unas cosas con otras es la realización de la verdad práctica de la sabiduría divina. De ahí que la justicia divina se exprese en la Sagrada Escritura con términos de «verdad» o de «fidelidad»[75].

Santo Tomás asume también la testificación del Salmo 110, 2: «Yahvé es *misericordioso* y clemente»[76]. Se trata del principal atributo de la voluntad divina relativo al hombre: el amor de Dios al hombre es siempre misericordioso, porque Dios nos ama tal como somos, esto es, siempre menesterosos o indigentes. No es un amor contristante, como la misericordia humana, sino un amor benéfico: «*secundum effectum, non secundum passionis affectum*»[77]. Dios alivia la miseria del hombre comunicándole bien. De ahí la afinidad de la misericordia divina con los otros atributos difusivos del bien, como son la bondad, la justicia, la liberalidad: la bondad se refiere a la comunicación de bien en absoluto; la justicia se refiere al bien comunicado a las cosas proporcionado a ellas; la liberalidad se refiere al bien comunicado desinteresadamente; la misericordia se refiere a la superación de cualquier defecto del hombre[78]. Por eso la misericordia no contraría a la justicia, sino que sobreabunda en ella: dona o condona lo debido y mucho más. Santo Tomás cita en este sentido a Santiago, 2, 13: «La misericordia aventaja al juicio»[79]. Incluso en las obras en que se manifiesta especialmente la justicia vindicativa, como en la reprobación, obra también la misericordia castigando «*citra condignum*»[80]. La misericordia no sólo supera y corona la justicia, sino que es el fundamento de ésta: si en el hombre se dan obras de justicia, esta capacidad de correlación deberes-derechos nace del amor de Dios constituyendo al hombre en sujeto de deberes-derechos[81].

6. Providencia y predestinación divinas

La providencia (*pro-videre*) es un atributo intelectivo de orden práctico, intrínsecamente vinculado a la voluntad. Es «la razón de la ordenación de las cosas a su fin, tal como existe en la mente divina»[82]. Implica pre-visión y pro-visión: prever cuidadosamente el futuro de las acciones y de las cosas, que es lo que se da análogamente en la prudencia humana. Es acto del entendimiento y de la voluntad, con prioridad del entendimiento. Es más una ordenación voluntaria que una volición ordenada. El lugar que le asigna santo Tomás en la *Summa Theologiae* es el consiguiente a las cuestiones de la sabiduría divina y de la voluntad divina.

La singular providencia de Dios respecto de los hombres en orden a la vida eterna se llama *predestinación*, a la que dedica la cuestión 23 de la

72. 1, 20, 3 y 4.
73. 1, 21, 1 ad 2.
74. Rm 11, 34.
75. 1, 21, 2 sed contra.
76. 1, 21, 3 sed contra.
77. 1, 21, 3.
78. 1, 21, 3-4.
79. 1, 21, 3 ad 2.
80. 1, 21, 4 ad 1.
81. 1, 21, 4.
82. 1, 22, 1.

primera parte. El tema puede ser tratado en cuanto a la existencia y en cuanto a sus modos o cualidades de extensión o universalidad, de profundidad, eficacia y suavidad.

a) La existencia de la providencia divina es un hecho constatado en toda la historia de la salvación. Esos mismos hechos fueron siempre un estímulo para la oración confiada. La exhortación de Jesús a confiar en le providencia divina, que viste los lirios del campo, alimenta los pájaros del cielo, cuida de cada uno de nuestros cabellos [83], es bella y definitiva. El concilio Vaticano I condensa esta doctrina y esta experiencia en estas palabras: «Todo lo que Dios creó, con su providencia lo conserva y gobierna, alcanzando de un confín a otro poderosamente y disponiendo todo suavemente (Sb 8, 1). Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Hb 4, 13), aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» [84].

b) La totalidad en extensión y profundidad de la divina providencia no puede ofrecer especial dificultad, siendo como es efecto de la inteligencia omnisciente de Dios y de su voluntad eficacísima». Porque de Él, y por Él, y para Él son todas las cosas» [85]. Santo Tomás nos dejó esta sabia fórmula: Porque Dios es «*universalis provisor totius entis*»: provisor universal de todo el ser [86]; «*profundens totum ens et omnes eius differentias*»: que penetra todo el ser y todas sus diferencias [87]. Dentro de estas diferencias del ser están lo necesario, lo contingente y defectible. Para efectos necesarios dispone Dios causas necesarias; para efectos contingentes, causas contingentes; y para efectos defectuosos, causas defectibles. La providencia divina no anula la casualidad ni el mal en las criaturas, ni la libertad de las acciones humanas [88]. Lo que se sale del orden de una causa particular no se escapa del orden de la causa universal.

c) La eficacia y certeza infalible de la divina providencia, tanto en los efectos necesarios como en los efectos contingentes y libres, respecto de

83. Mt 6, 25-32; Lc 21, 18.
84. Concilio Vaticano I, DS 3003. Cfr. I, 22, 2 sed contra.
85. Rm 11, 36.
86. I, 22, 2 ad 2; 22, 4 ad 3.
87. *In Peri Herm.*, lec. 14, n. 22.
88. I, 22, 2, ad 1-4; 22, 4.

sus propias causas, las basa santo Tomás en la profundidad ontológica de la acción de Dios, «*universalis provisor totius entis*», en todos sus modos de necesidad y de libertad, de naturaleza y de gracia. Todo es transparente a su mirada; todo se alimenta de su querer universal y particular. El mal, formalmente como carencia de ser, no es objeto de providencia, pero Dios sí permite que existan seres y acciones deficientes en razón del provecho para el mismo ser deficiente o de las demás creaturas.

d) La *predestinación*, modalidad suprema de la divina providencia, la describe santo Tomás como «la razón de la transmisión de la creatura racional al fin de la vida eterna preexistente en la mente divina» [89]. Como indica la palabra, la predestinación es previa-destinación o establecimiento de vida eterna o propósito decidido de salvarnos «antes de la constitución del mundo» [90]. Es el acto supremo de sabiduría y de amor misericordioso [91].

e) Lo que resulta más misterioso e incomprensible en este atributo divino, tan vivamente sentido por san Pablo, por san Agustín, por santo Tomás y por todos los creyentes en general, es el designio discriminatorio que entraña: por qué Dios predestina a unos a la gloria y a otros no. En la ejecución de la predestinación se cuestiona, además, la función del ejercicio libre, meritorio o demeritorio de la propia voluntad en la consecución o no consecución de la gloria.

El hecho de la predestinación está suficientemente claro en la divina revelación y declaraciones del magisterio. Cristo garantiza la vida eterna a sus ovejas por disposición indefectible del Padre [92]. San Pablo describe todo el proceso de predilección que termina en la vida eterna: «Sabemos que Dios hace concurrir las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó, y a los que llamó, a ésos los justificó, y a los que justificó, a ésos también glorificó» [93]. «Nos dio a conocer el misterio de su

89. I, 23, 1.
90. Ef 1, 4.
91. *De Veritate*, 6, 1; *Cont. Gentes*, III, 163.
92. Jn 10, 27-30.
93. Rm 8, 28-30.

voluntad conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo...; en Él, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad»[94]. San Pablo confiesa la sublimidad de este misterio de predestinación; lo adora sin poder comprenderlo: «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dos! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O, ¿quién fue su consejero? O, ¿quién primero le dio para tener derecho a retribución?»[95]

Santo Tomás completa la noción y existencia de la predestinación con una artículo complementario[96] sobre la *reprobación*, el anverso o antítesis de aquélla. Son dos atributos fundamentalmente distintos. Mientras la predestinación es una ordenación sobrenatural, positiva y eficaz de la creatura racional a la gracia y a la gloria con la implicación de la perseverancia final en el bien obrar, la reprobación es formalmente negativa por parte de Dios: el abandono o *«derelictio»* divina del hombre que no acepta la gracia y permanece en su pecado, *permitiéndolo* Dios, y la positiva sanción punitiva querida por Dios. «Así como la predestinación incluye la voluntad de conferir la gracia y la gloria, así la reprobación incluye la voluntad de permitir que alguien caiga en la culpa e inferir la pena de condenación por la culpa»[97].

La objeción salta inmediatamente a la vista y santo Tomás fue consciente de ella: el réprobo o abandonado por Dios no puede sino perecer, y, por tanto, su condenación no le será imputable. La respuesta de santo Tomás es sutil, pero bien precisa: la reprobación divina no disminuye la potencia del réprobo; si no alcanza la gracia ni se mantiene en ella, no se debe a impotencia absoluta, sino condicionada, de modo inverso a como el predestinado se salva necesariamente, con necesidad condicionada, compatible con la libertad absoluta de la propia voluntad[98]. Como la predestinación no es *«propter praevisa merita»*, aunque se consiga *«ex meritis»*; tampoco la reprobación es *«propter praevisa demerita»*, aunque la sanción sea *«ex demeritis»*.

94. Ef 1, 9-11.
95. Rm 11, 33-34; Concilio de Trento, DS 1567.
96. I, 23, 3.
97. I, 23, 3.
98. I, 23, 3 ad 3; 19, 8 ad 1.

La elección de los predestinados da plenitud de contenido, propia de la voluntad «consiguiente», a la voluntad de salvación universal de la voluntad «antecedente», que es voluntad objetivamente reducida o *«secundum quid»*[99].

En el forcejeo por abrir camino a la razón humana en el misterio de la predestinación selectiva, es recurrente la apelación a los méritos pasados o previstos de los preelegidos. Se suponen la voluntad antecedente de Dios de que todos se salven[100], y el dato de que el hombre justificado puede merecer la vida eterna[101]. Pero estos dos supuestos no desvelan el misterio: el que Dios predestine a la gloria a unos y a otros no, es designio de su sabiduría y misericordia infinitas que supera nuestra inteligencia. No depende de nuestros méritos. Santo Tomás aduce el testimonio de san Pablo[102]: «no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia nos salvó»[103]. «El que a unos elija para la gloria y a otros los repruebe no se puede asignar otra razón que la divina voluntad», dice santo Tomás[104] y hace suya la sentencia de san Agustín: *«quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare»* (si no quieres errar no quieras juzgar por qué a éste atrae y a aquél no)[105].

Ello no anula el valor meritorio de vida eterna de las obras del hombre hechas en gracia. Santo Tomás clarifica suficientemente este punto, distinguiendo el orden de intención y el orden de ejecución en el proceso de predestinación, tal como lo describe san Pablo en Romanos 8, 28-30: en el orden de ejecución la gloria es posterior a los méritos y depende de ellos (*post merita et ex meritis*), pero en el orden de intención la predestinación a la gloria precede a la gracia y a los méritos (*non propter merita, sed ante praevisa merita*). Es el orden en las cosas queridas (*volita*), que no implica motivación sobre el querer (*volitio*) de Dios. Como decía al hablar de la voluntad divina, *«vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc»* (quiere que esto sea por esto, pero no quiere esto por esto)[106].

99. I, 23, 4 ad 3; 19, 6.
100. 1 Tm 2, 4. SANTO TOMÁS, I, 23, 4 ad 3.
101. I-2, 114, 3.
102. Tt 3, 5.
103. I, 23, 5 sed contra.
104. I, 23, 5 ad 3.
105. SAN AGUSTÍN, *Super Ioannis Tract*. 26, ML 35, 1107.
106. I, 19, 5.

La predestinación es tan cierta e infalible como la ciencia y voluntad divinas, de las que procede.

7. La omnipotencia divina

Como atributo dinámico de Dios referido al mundo exterior, estudia santo Tomás la omnipotencia divina (1, 25), que se concretará efectivamente en la obra de creación, conservación y promoción de todo el mundo distinto de Dios y pero Él dependiente. Se trata, por supuesto, de una potencia y acción formalmente inmanente, identificada con el ser, conocer y querer divinos, pero virtualmente transeúnte, es decir, en sus efectos extrínsecos. Su característica es la universalidad, intensiva y extensiva: alcanza a todas las cosas y acontecimientos penetrándolos en todo su ser y obrar. El atributo de la omnipresencia de Dios (1, 8), referida al obrar se llama omnipotencia.

No se trata, claro está, de potencia pasiva, que implica imperfección, sino de potencia activa, identificada realmente con Dios Acto puro, fuente de toda acción [107]. «La misma ciencia o voluntad divina, en cuanto principio efectivo, tiene razón de potencia» [108]. La medida de la potencia de Dios es todo lo posible, todo lo que no implica contradicción o no ser. De lo contradictorio no se debe decir que Dios no tiene poder sobre ello, sino que simplemente no es posible en absoluto. «Las cosas que implican contradicción no caen bajo la omnipotencia divina, porque no pueden tener razón de posibilidad. Por eso se dice más correctamente que no pueden ser hechas que decir que no puede hacerlas Dios» [109]. De ahí que se diga, por ejemplo, que Dios, por ser omnipotente, no puede pecar o mentir, que es una deficiencia [110]. El no-ser no limita el poder; no tiene sentido hablar de potencia activa sobre él.

Tratando del alcance y variabilidad de la omnipotencia divina santo Tomás da entrada a la distinción entre potencia *absoluta* y potencia *ordenada*. Su poder es infinito, como su sabiduría y su volición. Pero la omnipotencia divina no tiene módulos o no se manifiesta con distinta medida

107. 1, 25, 1 ad 2.
108. 1, 25, 1 ad 4.
109. 1, 25, 3.
110. 1, 25, 3 ad 2.

que la sabiduría y voluntad divina en sus obras u operaciones. Dios no da existencia a todas ideas de cosas creables ni las quiere todas. Pero las que conoce prácticamente y quiere que existan son definitiva e infaliblemente ejecutadas por su omnipotencia. Así Dios podría hacer infinitamente más cosas que las que hace, pero este poder *absoluto* queda concretado en su poder *ordenado* [111].

También cabe decir que Dios puede hacer cosas *mejores* absolutamente que las que hace, aunque no *mejor* [112].

111. 1, 25, 5.
112. 1, 5, 6.

VI

VIDA TRINITARIA

Santo Tomás, siguiendo el camino de los Santos Padres occidentales, que es también la trayectoria de la divina revelación, entra en el tratado de Dios-Trino después de haber estudiado la existencia, naturaleza y atributos de Dios-Uno. Encuentra este método más lógico y pedagógico que el preferido por los Padres Griegos de empezar por el estudio de la multiplicidad de personas para terminar en la unidad de la naturaleza divina.

1. Existencia de Trinidad de Personas en Dios

La gran revelación del Nuevo Testamento es que Dios es en sí tripersonal: se revela con nombres y pronombres personales: Padre, Hijo, Espíritu Santo; yo, tú, él; y actúan y se relacionan como personas conociéndose, amándose y comunicándose amistosamente con las personas creadas. Se nos dan a conocer como procedentes u originándose dentro de Dios, con las consiguientes relaciones personales. Ésa es la perspectiva de la explicación teológica de santo Tomás, partiendo siempre del dato revelado. «Yo salí del Padre, *ex Deo processi*», dice Jesús [1]; «yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de Verdad, que procede del Padre» [2].

Ahora bien, toda procesión –argumenta santo Tomás [3]– responde a alguna acción, transeúnte o inmanente según se trata de procesiones *ad extra* o de procesiones *ad intra*. Como las acciones inmanentes, que se dan propiamente en Dios, son entender y amar, las procesiones divinas *ad intra* han de ser de conocimiento y de amor: Verbo y Amor o Espíritu. Y como en la intelección el término inmanente producido o concepto es perfectamente semejante al principio originante y de su misma naturaleza [4], la primera procesión cumple las notas de generación: «*origo viventis a principio viventi coniuncto*» [5]. El Verbo es, pues, Primogénito del Padre. Concepto de generación perfecta que no se cumple en la segunda procesión, por vía de amor, porque mientras la intelección se realiza por la asimilación de la cosa entendida con el inteligente, la volición no se realiza por vía de asimilación del amado en el amante, sino por inclinación o impulso del amante hacia lo amado. «de ahí que lo que procede en Dios a modo de amor, no procede como hijo engendrado, sino más bien como espíritu, entendiendo por este nombre cierta moción vital e impulso» [6].

1. Jn 8, 42.
2. Jn 15, 26.
3. SANTO TOMÁS, 1, 27, 1 y 3.

2. Procesiones reales intratrinitarias

De la existencia de las dos procesiones se pasa fácilmente a las relaciones reales intratrinitarias. Quien procede en Dios y aquel de quien procede son del mismo orden en idéntica naturaleza, originando relaciones reales. Tan reales son la Paternidad, la Filiación y la Espiración como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. No se trata, claro está, de relaciones predicamentales, accidentes inherentes al sujeto, sino de unas singularísimas relaciones subsistentes, indistintas del propio sujeto, pero realmente distintas del correlativo término opuesto de la procesión: no en el aspecto *in*, sino en el aspecto *ad* propio de la relación [7]. La Paternidad no se distingue realmente de Dios Padre, pero sí de la correlativa Filiación. De modo que entre las tres personas divinas se originan cuatro relaciones: Paternidad, Filiación, Espiración y Procesión [8].

Uno de los capítulos más maravillosos de santo Tomás de teología trinitaria es el XI del IV *Libro contra Gentiles*, donde da razón de la procesión del Verbo. Aunque sea largo, merece la pena transcribirlo, porque en él hay mucha teología, mucha psicología y mucha metafísica.

4. 1, 27, 2 ad 2.
5. 1, 27, 2.
6. 127, 4.
7. 1, 28, 3.
8. Cfr. 1, 28, 4; 30, 2 ad 1.

«Según la diversidad de naturalezas se dan diversos modos de emanación en las cosas, y cuanto más alta es una naturaleza tanto más íntimo es lo que emana de ella. Entre todas las cosas los cuerpos inanimados ocupan el último lugar, en los cuales las emanaciones no pueden darse sino por la acción de uno sobre otro. Así del fuego se engendra el fuego, cuando un cuerpo extraño es aligerado por el fuego y adquiere la cualidad y especie del fuego.

Pero entre los cuerpos animados el próximo lugar lo ocupan las plantas en las que la emanación ya procede del interior en cuanto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, que, depositada en la tierra germina en planta. Aquí ya tenemos el primer grado de vida, pues son vivos los seres que se mueven a obrar, mientras que los seres que no mueven sino a lo exterior carecen en absoluto de vida. Pero el indicio de vida en las plantas es que por lo que ellas son mueven a alguna forma.

Sin embargo, la vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque en ellas la emanación proceda del interior, sin embargo lo que emana poco a poco del interior, termina siendo totalmente extrínseco. Pues la savia del árbol procediendo del interior se hace flor y finalmente el fruto que se desprende del árbol y al madurar se separa el árbol, cae del árbol y con su semilla da origen a otra planta. Si se considera atentamente, el primer principio de esta emanación procede del exterior, pues la savia intrínseca del árbol proviene de la tierra, de la que se alimenta la planta.

Por encima de la vida de las plantas hay otro grado superior de vida, que se debe al alma sensitiva, cuya emanación propia, aunque proceda del exterior, termina en el interior; y cuanto más progrese la emanación tanto más se interioriza. Pues el sensible exterior suministra su forma por los sentidos exteriores, de donde procede a la imaginación y, finalmente, al tesoro de la memoria. En todo el proceso de esta emanación el principio y el término son diversos, pues ninguna potencia sensitiva reflexiona sobre sí misma. Por tanto, este grado de vida es tanto más alto que la vida de las plantas cuanto la operación de esta vida es más íntima; sin embargo, no es vida totalmente perfecta, dado que la emanación procede de una parte a otra.

El supremo y perfecto grado de vida es el que es según el entendimiento, pues el entendimiento reflexiona sobre sí mismo y puede entenderse a sí mismo. Pero en la vida intelectual hay diversos grados.

Pues el entendimiento humano, aunque puede conocerse a sí mismo, el primer inicio de su conocimiento procede del exterior, porque no se da el entender sin fantasma, según consta por lo dicho.

Es, por tanto, más perfecta la vida intelectual en los ángeles en los cuales el entendimiento para conocerse a sí mismo no depende de algo exterior, sino que se conoce por sí mismo. Pero su conocimiento no llega a la máxima perfección, porque si bien la idea entendida es en ellos totalmente intrínseca, sin embargo no se identifica con su substancia, pues en ellos difiere el ser y el entender, como consta por lo dicho.

Por tanto la última perfección de la vida compete a Dios, en quien no hay distinción entre el ser y el entender, según queda demostrado, y así es necesario que la idea entendida sea en Dios la misma esencia divina.

Llamo idea entendida (*intentionem intellectam*) lo que el entendimiento concibe en sí de la cosa conocida. La cual en nosotros ni es la misma cosa que se entiende ni la misma substancia del entendimiento, sino cierta semejanza concebida en el entendimiento de la cosa entendida, que se significa con la palabra exterior. Por eso la idea se llama palabra interior (*verbum interius*), que se significa con la palabra exterior. Y que dicha idea no sea en nosotros la cosa entendida resulta claro, porque no es lo mismo entender la cosa que entender la misma idea entendida, que es lo que produce el entendimiento cuando reflexiona sobre su acto. Por eso hay ciencias sobre las cosas y ciencias sobre las ideas entendidas. Que la idea entendida no sea el mismo entendimiento en nosotros nos consta porque el ser de la idea entendida consiste en el mismo ser entendida; no así el ser de nuestro entendimiento, cuyo ser no es su entender.

Por tanto, como en Dios es lo mismo ser y entender, la idea entendida en él es su mismo entendimiento, y como el entendimiento en él es la cosa entendida, pues entendiéndose a sí entiende todas las demás cosas, como se ha dicho, se sigue que en Dios entendiéndose a sí mismo sea lo mismo el entendimiento, la cosa entendida y la idea.

Esto supuesto, ya podemos concebir cómo es la generación divina, pues es claro que no se puede entender como se da la generación en las cosas inanimadas, en las que el generante imprime su especie en una cosa exterior, pues es necesario según la fe que el Hijo de Dios engendrado tenga verdadera deidad y sea verdadero Dios. Pero la misma deidad no es un forma inherente a la materia, ni Dios procede de la materia, según se ha probado.

Tampoco puede entenderse la generación divina al modo de la generación de las plantas o de los animales que convienen con las plantas en la facultad nutritiva y generativa, pues en la planta y en el animal se separa algo que estaba en ellos para dar origen a algo semejante en la especie que estará al final fuera del generante. Pero de Dios, que es indivisible, no se separa nada. El mismo Hijo de Dios engendrado no está fuera del Padre generante, sino en él, como queda dicho.

Tampoco puede entenderse la generación divina según el modo de la emanación que se da en el alma sensitiva, pues Dios no recibe de algo exterior que pueda influir en otro, ya que así no sería el primer agente, ya que las operaciones del alma sensitiva no se llevan a cabo sin la participación del cuerpo, y Dios es manifiestamente incorpóreo. Por tanto la generación divina ha de entenderse según la emanación intelectual.

Esto es lo que tenemos que explicar. Es manifiesto, por lo dicho anteriormente, que Dios se entiende a sí mismo. Pero todo lo entendido en cuanto tal es necesario que esté en el inteligente, pues significa que el mismo entiende la aprensión de lo que es entendido por el entendimiento; de ahí que también nuestro entendimiento, al entenderse, está en sí mismo, no sólo en cuanto identificado con su esencia, sino también en cuanto aprendido al entender. Es necesario, por tanto, que Dios sea en sí mismo como lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es la idea entendida o verbo. En Dios inteligente, por tanto, un Verbo de Dios, como Dios entendido, al modo como el verbo de la piedra en el entendimiento es la piedra entendida. De ahí el dicho de Juan, 1: *el Verbo estaba en Dios*.

Pero como el entendimiento divino no pasa de la potencia al acto, sino que siempre existe en acto, según se ha dicho, se sigue necesariamente que siempre se entendió, y del hecho de entenderse se sigue que el Verbo existe en él, según se ha visto. Que el Verbo siempre existió en él, que es coeterno con él, no evento temporal, como ocurre en nuestro entendimiento, cuyo concepto es temporal, la idea entendida. De ahí que diga san Juan: *en el principio era el Verbo*.

Mas como el entendimiento divino no sólo está siempre en acto, sino que es el acto puro, como se ha probado, es necesario que la substancia del entendimiento divino sea su mismo entender que es el acto del entendimiento. Pero el ser del verbo interior concebido o de la idea es su mismo ser entendido. Es, por tanto, el mismo el ser del Verbo divino y del

entendimiento divino, y, consiguientemente, del mismo Dios que es su entendimiento. Pero el ser de Dios es su esencia o naturaleza, que es el mismo Dios, según se ha visto. Por tanto el Verbo de Dios es el mismo ser divino o esencia divina y el mismo verdadero Dios.

No ocurre así con el verbo del entendimiento humano. Pues cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, una cosa es el ser del entendimiento y otra cosa es el mismo entender, pues la substancia del entendimiento era inteligente en potencia antes de entender en acto. Se sigue, por tanto, que una cosa es el ser de la idea y otra cosa el entendimiento de la misma, dado que el ser de la idea es el mismo ser entendido. Es necesario, por tanto, que en el hombre que se entiende a sí mismo su verbo interior concebido no sea hombre verdadero, con ser natural de hombre, sino *hombre entendido* solamente, como cierta semejanza de hombre verdadero aprendida por el entendimiento.

Pero el mismo Verbo de Dios, por ser Dios entendido, es verdadero Dios, con ser natural divino, ya que no es otro el ser natural de Dios y otro su entender, como queda dicho. De ahí que diga san Juan, 1: *el Verbo era Dios*. Lo cual, como se dice absolutamente, demuestra que el Verbo de Dios debe entenderse como verdadero Dios, mientras que el verbo del hombre no podría decirse simple y absolutamente hombre, sino parcialmente, esto es, *hombre entendido*. Por eso sería falso decir: el hombre es verbo, mientras que se diría con verdad que el hombre entendido es verbo. Por eso al decir que el Verbo era Dios se muestra que el Verbo divino era no solamente una idea entendida, como nuestro verbo, sino también una cosa naturalmente existente y subsistente, pues el Dios verdadero es una cosa subsistente, por ser máximamente ser por sí.

Pero la naturaleza de Dios no está en el Verbo de modo que sea una en especie y diferente en número. Pues el Verbo tiene la naturaleza de Dios, como el entender de Dios es su mismo ser, según queda dicho. Pero el entender es el mismo ser divino. Por tanto el Verbo tiene la misma esencia divina, no sólo en especie, sino también en número.

Es más, la naturaleza que es una en especie, no se multiplica en número sino por la materia. Ahora bien, la naturaleza divina es totalmente inmaterial. Es, por tanto, imposible que sea una en especie y diferente en número. Por tanto el Verbo de Dios comunica con Dios en la misma naturaleza numérica.

Por lo cual el Verbo de Dios y Dios de quien es el Verbo no son dos dioses, sino un solo Dios. Pues el que entre nosotros el que dos que tienen naturaleza humana sean dos hombres resulta de que la naturaleza humana se divide en dos numéricamente. Pero se ha demostrado en el libro primero que las cosas divididas en las creaturas en Dios son un solo ser: como en la creatura es distinta la esencia y el ser; y en algunas es distinto lo que subsiste en su esencia y su esencia o naturaleza, pues este hombre no es su humanidad ni su ser; pero Dios es su esencia y su ser.

Y aunque esto en Dios sea verdaderamente lo mismo, sin embargo en Dios hay todo lo que pertenece a la razón de subsistente o de esencia o del mismo ser, pues a él le conviene el no ser en otro, por ser subsistente; ser algo al ser una esencia; el ser en acto por razón del mismo ser. Es, por tanto, necesario que en Dios sean lo mismo el inteligente, el entender y la idea entendida, que es su Verbo; que en Dios se dé verdaderamente lo que pertenece a la razón de inteligente; y lo que pertenece a la razón de lo que es entender, y lo que pertenece a la razón de idea entendida o Verbo. Pero es de la razón del verbo interior, que es la idea, que proceda del inteligente según su entender, por ser como el término de la operación intelectual: pues el entendimiento entendiendo concibe y forma la intención o razón entendida, que es el verbo interior. Es necesario, por tanto, que en Dios proceda su Verbo según su entender. El Verbo de Dios se compara, por tanto, a Dios inteligente, de quien es el Verbo, como a aquél de quien procede, pues esto es de la razón del verbo. Por tanto, como en Dios el inteligente, el entender y la idea o Verbo, son una misma cosa por esencia, y por eso es necesario que cada de esas cosas sea Dios; permanece, sin embargo, una distinción de relación, en cuanto que el Verbo se refiere a quien lo concibe, como a aquel de quien procede. De ahí que, como había dicho el Evangelista: *el Verbo era Dios*; para que no se entendiese anulada totalmente la distinción del Verbo respecto de Dios que dice o concibe el Verbo, añadió: *éste estaba al principio junto a Dios*: como si dijese: Este Verbo, que dije que era Dios, es de algún modo distinto del Dios dicente, para que pueda decirse que *estaba junto a Dios*.

Pero el verbo interior concebido es cierta razón y semejanza de la cosa entendida. Pero la semejanza de una cosa existente en otra o tiene razón de *ejemplar*, si tiene razón de principio; o tiene más bien razón de *imagen*, si mira a aquello de lo que es semejanza como principio. Ejemplo de

ambas cosas se dan en nuestro entendimiento. Pues como la semejanza del producto artificial existente en la mente del artífice es principio de la operación por la que se constituye la obra de arte, se compara a la obra artificial como ejemplar a lo ejemplado; pero la semejanza de la cosa natural concebida en nuestro entendimiento se compara a la cosa cuya semejanza tiene como a su principio, porque nuestro entender toma su principio de los sentidos, inmutados por las cosas naturales. Pero como Dios se entiende a sí mismo y a las demás cosas, según se ha probado, su entender es principio de las cosas entendidas por él, por ser causadas por su entendimiento y voluntad; pero al inteligible que es él mismo se compara como a principio, pues este inteligible se identifica con el entendimiento inteligente, del que es cierta emanación el Verbo concebido. Es necesario, por tanto, que el Verbo de Dios se compare a las demás cosas entendidas como *ejemplar*; y al mismo Dios, de quien es Verbo, como *imagen* suya. De ahí que se diga del Verbo de Dios, Col 1, 15, que es *imagen de Dios invisible*.

Pero hay diferencia entre el entendimiento y el sentido, pues el sentido aprende la cosa en sus accidentes exteriores, que son el color, el sabor, la cantidad y cosas así; pero el entendimiento penetra en el interior de la cosa. Y como todo conocimiento se realiza según la semejanza entre el cognoscente y lo conocido, es necesario que en el sentido se dé la semejanza de la cosa sensible en cuanto a sus accidentes; pero en el entendimiento se dé la imagen de la cosa entendida en cuanto a su esencia. Por tanto, el verbo concebido en el entendimiento es imagen o ejemplar de la substancia de la cosa entendida. Por ser el Verbo de Dios imagen de Dios, como se ha dicho, es necesario que sea imagen de Dios en cuanto a su esencia. De ahí que diga el Apóstol, Hb 1, 3, que es *figura de la substancia de Dios*.

Pero la imagen de una cosa es doble. Una es la imagen que no comunica en naturaleza con aquello de que es imagen, bien lo sea en cuanto a los accidentes exteriores, como la estatua de bronce es imagen del hombre, sin que sea hombre; bien lo sea en cuanto a la substancia de la cosa, pues la razón de hombre en el entendimiento no es hombre, pues como dice Aristóteles, *la piedra no está en el alma, sino la imagen de la piedra*. Pero la imagen de una cosa que tiene la misma naturaleza con la cosa de la que es imagen, es como el hijo del rey, en el que aparece la imagen del padre y es de su misma naturaleza. Ahora bien, se ha probado que el

Verbo de Dios es imagen de quien lo dice en cuanto a su misma esencia; y comunica con el dicente en la misma naturaleza. Se sigue, por tanto, que el Verbo de Dios no solamente es imagen, sino también Hijo, pues no se da ser así imagen de uno, siendo de la misma naturaleza, sin que pueda llamarse hijo, tratándose de vivientes, pues lo que procede de algún viviente en semejanza específica se llama hijo suyo. De ahí que se diga en el Salmo: *el Señor me dijo: Tú eres mi Hijo*.

Hay que considerar ulteriormente que, como en toda naturaleza la procesión del hijo respecto del padre es natural, del hecho de que el Verbo de Dios es Hijo de Dios, es necesario que proceda del Padre naturalmente. Y esto conviene a lo dicho anteriormente, atendiendo a lo que ocurre en nuestro entendimiento. Pues nuestro entendimiento conoce algunas cosas naturalmente, como los primeros principios de lo inteligible, cuyas concepciones inteligibles, llamadas verbos interiores, existen naturalmente en él y de él proceden. Hay otros inteligibles que no conoce naturalmente nuestro entendimiento, sino que llega a su captación por raciocinio, y sus concepciones no existen naturalmente en nuestro entendimiento, sino que se buscan con el estudio. Pero es manifiesto que Dios se entiende a sí mismo naturalmente lo mismo que naturalmente existe, pues su entender es su ser, como se ha visto. Por tanto el Verbo de Dios que se entiende a sí mismo procede de él mismo. Y como el Verbo de Dios es de la misma naturaleza que el Dios dicente y semejanza del mismo, se sigue que este proceso natural sea semejante a la procesión en identidad de naturaleza. Pero ésta es la razón de la verdadera generación en los vivientes, que lo que es engendrado proceda del generante como semejanza suya y de su misma naturaleza. Por tanto el Verbo de Dios es verdaderamente *engendrado* por Dios dicente, y su procesión puede llamarse *generación* o *natividad*. De ahí que se diga en el Salmo: *Yo te he engendrado hoy*, esto es, en la eternidad, que siempre está presente, y en ella no hay razón de pasado o de futuro. De donde resulta la falsedad de los arrianos que decían que el Padre engendró al hijo voluntariamente, pues las cosas voluntarias no son naturales.

Hay que considerar también que lo que es engendrado, mientras está en el generante, se dice *concepto*. Pero el Verbo de Dios está en Dios engendrado de modo que no se separa de él, sino que permanece en él, según queda dicho. Se puede decir, por tanto, que el Verbo de Dios es concebido por Dios. De ahí que en Proverbios, 8, 24, diga de la Sabiduría de Dios: *aún no existían los abismos y yo ya estaba concebida*.

Pero hay diferencia entre la concepción del Verbo de Dios y la concepción material que encontramos en los animales, pues la prole cuando está concebida y encerrada en el útero aún no tiene la última perfección para que pueda subsistir por sí en lugar distinto del generante. Por eso es necesario que en la generación corporal de los animales difieran la *concepción* de la prole engendrada y su *parto*, por el que la prole engendrada se separa del generante saliendo del útero del generante. Mas el Verbo de Dios, existiendo en el mismo Dios dicente, es perfecto, subsistente, distinto del Dios dicente, pues no se espera allí distinción local, sino que se distinguen por sola relación, como queda dicho. Por tanto en la generación del Verbo de Dios es lo mismo la concepción y el parto. Por eso, después que la Sabiduría dijo: *Yo ya había sido concebida*, añade poco después: *nacía yo antes que los collados*.

Pero como la concepción y el parto en las cosas corporales se realizan con movimiento, en ellos es necesaria la sucesión: pues el término de la concepción es el ser concebido en el concipiente, y el término del parto es el ser del que nace distinto del parturiente. Es necesario, por tanto, que en las cosas corporales lo que es concebido no exista aún; y lo que nace, al nacer, no sea distinto del parturiente. Pero la concepción y parto del verbo inteligible no es con movimiento ni con sucesión; de modo que es simultáneamente al ser concebido, y a la vez que nace es distinto, así como lo que es iluminado a la vez que es iluminado es luminoso, porque en la iluminación no hay sucesión. Y como esto se da en el verbo nuestro inteligible, más compete al Verbo de Dios, no sólo porque es concepción y parto inteligible, sino porque ambas cosas se dan en la eternidad, en la cual no hay antes y después. De ahí que después de decir la Sabiduría *yo nacía antes que los collados*; para que no se entendiese que al nacer no existía, añade: *cuando preparaba los cielos estaba presente*, para que así, puesto que en la generación carnal de los animales antes se concibe algo, después se pare y después convive con el parturiente como asociado y distinto, en la generación divina todas estas cosas se entienden simultáneamente, pues el Verbo de Dios se concibe, nace y coexiste simultáneamente. Y como lo que nace procede del útero, como la generación del Verbo de Dios, para insinuar la perfecta distinción del generante, se llama *parto*,

por similar razón se llama *generación del útero* según el Salmo: *te engendré del útero antes de la aurora.*

Sin embargo, como no hay tal distinción del Verbo respecto del dicente que impida al Verbo existir en el dicente, como queda dicho, como para insinuar la distinción del Verbo, se dice que nace o que procede del útero, así para manifestar que tal distinción no excluye que el Verbo esté en el dicente, se dice en Juan I, 18, que *está en el seno del Padre.*

Pero hay que tener en cuenta que la generación carnal de los animales se lleva a cabo por la virtud activa y pasiva: y por la virtud activa se dice padre, y por la virtud pasiva se dice madre. Por eso, de las cosas que se requieren para la generación de la prole, unas convienen al padre y otras a la madre: pues dar la naturaleza y especie de la prole conviene al padre; pero concebir y parir convienen a la madre, como paciente y recipiente. Pero como la procesión del Verbo se entienda en cuanto que Dios se entiende a sí mismo; y el ser mismo divino no es por alguna virtud pasiva, sino cuasi activa, porque el entendimiento divino no está en potencia, sino en acto solamente, en la generación del Verbo de Dios no tiene lugar la razón de madre, sino de padre solamente. Por èso las cosas que en la generación carnal convienen distintamente al padre y a la madre, en la generación del Verbo todas ellas se atribuyen en la Sagrada Escritura al Padre, pues se dice que el Padre *da al Hijo la vida*, que *concibe* y que *da a luz*» [9].

Reflexiones semejantes hace más adelante en la misma obra sobre la procesión del Espíritu Santo:

«Hay que tener en cuenta que en cualquier naturaleza intelectual es necesario que se dé voluntad. El entendimiento se hace en acto por la forma inteligible en cuanto inteligente, como la cosa natural se hace en acto en su ser natural por la propia forma. Pero la cosa natural por la forma que la constituye en su especie tiene inclinación a las propias operaciones y al propio fin, que consigue por su operación, pues según es cada cosa así obra, y tiende a lo que le es conveniente. Por tanto es necesario que de la forma inteligible se siga en el inteligente una inclinación a las propias operaciones y al propio fin. Esta inclinación en el ser intelectual es la voluntad, que es el principio de las operaciones que se dan en nosotros, con las que el inteligente obra por el fin, pues el fin y el bien es el objeto de la

9. *Cont. Gentes*, IV, 11.

voluntad. Es necesario, por tanto, que en cualquier inteligente se dé también voluntad.

Como a la voluntad parecen pertenecer muchos actos, como desear, deleitarse, odiar y cosas parecidas, sin embargo el amor es el principio único y raíz común de todos ellos. Lo cual puede entenderse así: La voluntad, como se ha dicho, es en las cosas intelectuales lo que la inclinación natural en las cosas naturales, que se llama apetito natural. De esto nace la inclinación natural, que la cosa natural tiene afinidad y conveniencia según la forma, que hemos dicho ser el principio de la inclinación, con aquello a lo que mueve, como lo grave con el lugar inferior. De ahí nace también toda inclinación de la voluntad, que por la forma inteligible se aprehende algo como conveniente o afín. Pero estar afectado por algo en cuanto tal es amarlo. Por eso toda inclinación de la voluntad, lo mismo que la del apetito sensitivo, tiene su origen en el amor. Pues por el hecho de amar algo, lo deseamos si carecemos de ello, nos gozamos cuando lo tenemos, nos entristecemos cuando se nos impide, odiamos las cosas que nos lo impiden y provocan nuestra ira.

Así, pues, lo que es amado no sólo está en el entendimiento del amante, sino también en su voluntad, aunque de distinta manera. En el entendimiento está según la semejanza de su especie; en la voluntad del amante está como término del movimiento en el motivo proporcionado por la conveniencia y proporción que tiene con él. Como en el fuego tiene lugar arriba por razón de su ligereza, según la cual tiene proporción y conveniencia para tal lugar; pero el fuego engendrado está en el fuego generante por la inclinación de su forma.

Por tanto, como se ha probado que en toda naturaleza intelectual hay voluntad, y Dios es inteligente, según se ha mostrado, es necesario que en el mismo se dé voluntad, no que la voluntad de Dios sea algo que sobreviene a su esencia, como tampoco el entendimiento, según se ha visto, sino que la voluntad de Dios es su misma substancia. Y como el entendimiento de Dios es también su misma substancia, se sigue que en Dios son lo mismo el entendimiento y la voluntad. Como en las demás cosas son distintos y en Dios son la misma cosa ya resulta manifiesto por lo dicho en el primer libro.

Y como se ha probado en el primer libro que la operación de Dios es su misma esencia; y la esencia de Dios es su voluntad, se sigue que en Dios no hay voluntad como potencia o hábito, sino en cuanto acto. Ahora

bien, se ha mostrado que todo acto de voluntad radica en el amor. Por tanto, es necesario que en Dios haya amor.

Probado ya en el primer libro que el objeto propio de la divina voluntad es la bondad, es necesario que Dios ame primaria y principalmente su bondad y a sí mismo. Como también se probó que es necesario que lo amado esté de algún modo en la voluntad del amante, y el mismo Dios se ama a sí mismo, es necesario que el mismo Dios esté en su voluntad como lo amado en el amante. Pero lo amado está en el amante en cuanto que es amado, y amar es cierto querer; pero el querer de Dios es su ser, lo mismo que su voluntad es su ser. Por tanto el ser de Dios en su voluntad por modo de amor no es un ser accidental, como en nosotros, sino esencial. Es necesario, por tanto, que Dios, considerado como existente en su voluntad sea verdadera y substancialmente Dios.

Mas que algo exista en la voluntad como lo amado en el amante dice cierto orden a la concepción del entendimiento y a la cosa misma de la que el verbo se dice concepción intelectual, pues no se amaría algo si no se conociese de algún modo; y no sólo se ama el conocimiento de lo amado, sino en cuanto que es bueno en sí. Es necesario, por tanto, que el amor con que Dios está en la voluntad divina como amado en el amante proceda del Verbo de Dios y de Dios de quien es el Verbo.

Como se ha probado que el amado está en el amante, no según la semejanza específica, como está lo entendido en el inteligente, y todo lo que procede de otro como engendrado procede según semejanza específica del generante, se sigue que el proceso de la cosa para estar en la voluntad como lo amado en el amante no es por modo de generación, como el proceso de la cosa para estar en el entendimiento tiene razón de generación, como se ha visto anteriormente. Dios, por consiguiente, procediendo por modo de amor, no procede como engendrado, ni puede llamarse hijo.

Pero como lo amado en la voluntad existe como inclinando y en cierto modo impeliendo intrínsecamente al amante a la misma cosa amada, y el impulso del ser viviente desde el interior pertenece al espíritu, conviene a Dios procedente por modo de amor que se llame *Espíritu*, como debido a una cierta espiración.

De ahí que el Apóstol atribuya al Espíritu y al Amor un cierto impulso, pues se dice en Rm 8, 14: *Los que son llevados por el Espíritu, éstos son hijos de Dios*; y 2 Co 5, 14: *La caridad de Cristo nos urge*.

Pero como todo movimiento intelectual se denomina por su término, y dicho amor es con el que Dios se ama, Dios convenientemente al proceder por modo de amor se llama *Espíritu Santo*, pues las cosas que se atribuyen a Dios se acostumbró llamarlas santas» [10].

Santo Tomás, a base de matizar el aspecto de inherencia (en este caso identidad en el ser) y el aspecto de correlación u oposición relativa, resuelve la espontánea aporía de que si las personas divinas se identifican realmente con la esencia divina serán idénticas entre sí [11]. La respuesta es: Hay indistinción real en su ser absoluto, pero distinción real en el ser relativo. También la acción y la pasión predicamentales se identifican en el movimiento y son, sin embargo, realmente distintas entre sí.

3. Las personas divinas

Que Dios sea propiamente *persona* o subsistente distinto de naturaleza divina [12] no ofrece dificultad a quien tiene idea de los atributos absolutos de Dios. Ser persona es una perfección pura atribuible formal y eminentemente a Dios. «Aunque el término *persona* no se encuentre ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento atribuido a Dios, sin embargo, el significado del término se encuentra muchas veces atribuido a Dios, al decir que es máximamente ser por sí y perfectísimamente inteligente» (*«est maxime per se ens et perfectissime intelligens»*) [13].

El problema teológico que preocupa a santo Tomás es la tripersonalidad de Dios en su ser simplicísimo. La vía de acceso a esta sublime realidad no puede ser otra que la de las relaciones intratrinitarias realmente distintas que implican distinción real de personas en Dios. Esta identidad de substancia de las tres personas divinas nos hace transcender el concepto unívoco de persona humana (substancias distintas de naturaleza racional), lo mismo que las relaciones intratrinitarias dichas de Dios (subsistentes) sobrepasan la accidentalidad de las relaciones (accidentes) que median entre las personas humanas. Aunque la persona humana no sea

10. *Cont. Gentes*, IV, 19.
11. I, 28, 3, obj. 1.
12. *De Pot.*, 9, 4.
13. I, 29, 3 ad 1.

relación, la persona divina sí lo es, sin que ello introduzca un *concepto* equívoco de persona, sino *análogo* [14].

Por constituir las relaciones divinas inmanentes a las distintas personas trinitarias, idénticas en naturaleza, se comprende fácilmente que nuestras relaciones con cada una de las Personas Divinas sean relaciones con el mismo y único Dios. Ello es fundamental para la teología de la inhabitación.

4. Unidad de esencia y trinidad de personas

La doctrina de las relaciones divinas subsistentes, opuestas entre sí, fundamenta la real distinción de las personas divinas entre sí sin que obste a la unidad de esencia [15], idéntica en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo [16]. De ahí que no sea correcto decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son dioses, sino que son Dios [17]. La peculiarísima condición de las personas trinitarias, constituidas por las relaciones subsistentes [18] explica que esas mismas relaciones mutuas sean las que distinguen a las personas: «Así las relaciones o propiedades distinguen o constituyen las hipóstasis o personas, en cuanto que las mismas son las personas subsistentes» [19]. Y como se trata de una distinción mínima entre las personas, por eso su principio de distinción es también mínimo, que es la relación [20].

Sin embargo, el lenguaje trinitario, del que da apurada cuenta santo Tomás, es complejo o matizado: dos procesiones (generación y espiración), tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), cuatro relaciones (paternidad, filiación, espiración, procesión), cinco actos nocionales o manifestativos de las procesiones en Dios, referidas a unas mismas realidades significadas de modos diversos (innascibilidad, paternidad, filiación, espiración, procesión), para dar a entender la mistertiosa vida *ad intra* de Dios [21].

Santo Tomás se preocupó de matizar cómo los actos nocionales, en los que se manifiesta la vida intratrinitaria, son referibles a su principio o potencia activa, dado que todo acto dice relación a su principio activo. Son, en efecto, referibles a la naturaleza divina directamente (*in recto*), connotando (*in obliquo*) la relación personal (paternidad, espiración). Engendra la naturaleza divina en cuanto está en el Padre; espira la naturaleza divina en cuanto que está en el Padre y en el Hijo [22]. La principalidad de la esencia divina en la constitución de la potencia activa (generadora e inspiradora) explica la plena similitud de los actos nocionales de las personas procedentes (Hijo y Espíritu Santo); y la connotación de las relaciones personales explica su distinción.

Tal es la complejidad del lenguaje trinitario que maneja tan cuidadosamente santo Tomás: una esencia, dos procesiones, tres personas, cuatro relaciones, cinco nociones. Remito al texto de 1, 32, 3.

5. Vida trinitaria comunicada a los hombres

La teología de las Personas que proceden en Dios, el Verbo y el Espíritu Santo, quedó bastante bien pergeñada, según creo, en las páginas que he transcrito anteriormente de santo Tomás sobre las dos procesiones intratrininarias. Al tratar de la Tercera Persona, en la cuestión 37 de la primera parte, vuelve a analizar la razón de ser del nombre de la tercera persona como Amor, en corrrespondencia con el nombre de Verbo de la segunda epersona. Nos dice entonces que «así como del hecho de que alguien entiende una cosa proviene cierta concepción de la cosa entendida en el inteligente, que se llama verbo, así también del hecho de que uno ama alguna cosa proviene cierta impresión, por así decir, de la cosa amada en el afecto del amante, según la cual se dice que lo amado está en el amante como lo entendido en el inteligente. De modo que cuando uno se entiende y ama a sí mismo, está en sí mismo no sólo por la identidad del ser, sino también como lo entendido en el inteligente y lo amado en el amante» [23]. En el orden del conocimiento tenemos dos palabras para expresar la primera procesión (entender o decir y Verbo), pero para expresar la segunda procesión el lenguaje es menos rico, y tenemos sólo la palabra amor para expresar el acto y el término.

14. 1, 29, 4 ad 4.
15. 1, 39, 1.
16. 1, 39, 3.
17. 1, 39, 3.
18. 1, 40, 1.
19. 1, 40, 4.
20. 1, 40, 3 ad 3.
21. 1, 41, 1.

22. 1, 41, 5.
23. 1, 37, 1.

Lo que hay en Dios lo conoce y vive esencialmente Dios en su intimidad [24]; pero el hombre, elevado por la gracia divina, tiene acceso a la vida de Dios, participando de su naturaleza [25] y conviviendo con las divinas personas que hacen en el justo su morada [26]. Santo Tomás dedica a este tema, tan entrañable en la espiritualidad cristiana, la última cuestión del tratado de la Santísima Trinidad, bajo el título general de «misiones de las divinas personas» [27].

Además de la singular misión de la segunda persona por la encarnación del Verbo en la plenitud de los tiempos [28], que es misión visible, y la aparición simbólica del Espíritu Santo [29], se dan otras misiones invisibles que prolongan en nuestra vida de gracia las procesiones del Verbo y del Espíritu Santo, con los que se nos dona juntamente el Padre. Este ser enviadas y darse las Personas Divinas, que es un nuevo modo de ser en el alma en gracia, distinto y añadido a la presencia común de Dios en todas las cosas «por esencia, potencia y presencia» [30], consiste en tenerlas y gozarlas como conocidas y amadas distintamente: «Además del modo común, hay uno especial que conviene a la creatura, en la que se dice que Dios está como lo conocido en el cognoscente y el amado en el amante. Y como la creatura racional, conociendo y amando alcanza con su operación al mismo Dios, según este modo especial se dice que Dios no solamente está en la creatura racional, sino que incluso habita en ella como en su templo» [31]. Las tres Personas se dan e inhabitan, si bien el ser enviadas conviene sólo al Hijo y al Espíritu Santo, que proceden del Padre; no al Padre que no procede de nadie ni es, por tanto, enviado [32].

6. Las apropiaciones trinitarias

Se llama «apropiación» a la atribución de algún atributo esencial común a las tres divinas personas (potencia, sabiduría, santidad) a una u

24. 1 Co 2, 11.
25. 2 P 1, 4.
26. Jn 14, 23.
27. I, 43, 1-8.
28. Ga 4, 4.
29. Mt 3, 16; Hch 2, 3-4.
30. I, 8, 3.
31. I, 43, 3.
32. I, 43, 4.

otra de las personas divinas en razón de la semejanza que guardan dichos atributos comunes con lo característico de una u otra de ellas. Así, sabiendo que la segunda persona procede por vía de generación intelectiva, a ella se atribuye la sabiduría y sus obras; y como la tercera persona procede por vía de amor, a ella se atribuye la santidad y sus manifestaciones.

La razón de ser de estas atribuciones es que los atributos esenciales nos resultan más inteligibles, por reflejarse en las cosas naturalmente cognoscibles, que los atributos personales. Pero este modo de hablar no puede inducirnos a tomar por propiedades personales lo que son meras apropiaciones [33]. *Propiamente* la sabiduría, la potencia, el amor pertenecen por igual a las tres divinas personas, y las obras de Dios *«ad extra»* corresponden por igual a las tres, pues, según define el concilio de Florencia, en Dios «todo es uno mientras no obste la oposición de relación» [34].

Inhabitación apropiada al Espíritu Santo. Del sentido de la apropiación trinitaria, resulta fácil inferir que la inhabitación de las divinas personas en el alma en gracia, resultado y principio de amor teologal [35], se atribuya muy especialmente al Espíritu Santo, Espíritu de santificación, que habita en nosotros como en un templo, al decir de san Pablo [36]. La obra de santificación, como la misma obra de la Encarnación, procede de toda la Trinidad como de causa eficiente, si bien la Encarnación tiene como término la unión de la naturaleza humana de Cristo a la persona del Verbo; y la gracia con su prolongación en las virtudes teologales y dones del Espíritu Santo alcanza terminalmente a la Santísima Trinidad y a cada una de las divinas personas, en las que se cree distintamente y a las que se ama sobrenaturalmente. No es que la inhabitación sea *propia* del Espíritu Santo, pero el hecho de que proceda por vía de amor justifica que se le *apropien* las obras de amor [37].

Santo Tomás da por obvio que el misterio de la inhabitación de la Santísima Trinidad es un misterio de gracia; es una realidad propiamente sobrenatural, y, como efecto de una acción *ad extra*, es obra propia de toda la Trinidad, aunque se apropie muy particularmente al Hijo y al Espíritu

33. I, 39, 7-8.
34. Concilio de Florencia, DS 1330. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, 10, 13.
35. Jn 14, 23.
36. 1 Co 3, 16.
37. *Cont. Gentes*, IV, 20-21.

Santo, porque la experiencia sabrosa de Dios en la propia intimidad refleja muy bien los atributos de Sabiduría y Amor de las dos Personas enviadas. Merece la pena transcribir sus propias palabras: «Por la gracia santificante toda la Trinidad inhabita el alma según aquello de Jn 14, 23: *vendremos a él y haremos nuestra morada en él*. Pero ser enviada una Persona divina a uno por la gracia invisible significa un nuevo modo de inhabitar de aquella persona, y su origen de otra. Por eso, como tanto al Hijo como al Espíritu Santo les conviene inhabitar por la gracia y proceder de otro, a ambos conviene ser enviados invisiblemente. En cambio, al Padre, aunque le convenga inhabitar por la gracia, como no procede de otro, no es enviado...

Aunque todos los dones, en cuanto dones, se atribuyen al Espíritu Santo, que tiene razón de primer don, en cuanto que es amor, según queda dicho, algunos dones, sin embargo, según las propias razones se atribuyen por cierta apropiación al Hijo, esto es, los que pertenecen al entendimiento; y según aquellos dones se atiende la misión del Hijo...

El alma se conforma con Dios por la gracia. De ahí que para que una Persona divina sea enviada a uno por la gracia es necesario que se produzca una asimilación de ella a la Persona divina enviada por algún don de gracia. Y como el Espíritu Santo es Amor, por el don de la caridad el alma se asemeja al Espíritu Santo. De ahí que según el don de la caridad se atiende la misión del Espíritu Santo. Mas el Hijo no es un Verbo cualquiera, sino el que espira Amor... Por tanto el Hijo no es enviado según cualquier perfección del entendimiento, sino según tal instrucción del entendimiento que prorrumpe en afecto de amor» [38].

Esta acción común de la Santísima Trinidad en la gracia y sus derivaciones sobrenaturales, referida a la causa eficiente divina que es la misma naturaleza de Dios con la que se identifican realmente las Divinas Personas, no excluye, sino que conlleva más bien la proyección de la gracia por los actos de conocimiento y de amor teologales hacia cada una de las personas, creyendo en Ellas y amándolas tal como son: realmente distintas entre sí por las relaciones de oposición e idénticas en naturaleza. No cabe pensar en acciones distintas y propias de cada una de las Personas, sabiendo que la Naturaleza Divina con la que obran no se distingue realmente de la Persona o Personas Divinas.

38. I, 43, 5 c. y ad 1-2.

Parte segunda

PENSAMIENTO ACTUAL SOBRE DIOS

INTRODUCCIÓN

Para quien piense con Nietzsche que «Dios ha muerto» no tiene sentido hablar de una ciencia real *teológica*. Tampoco se ocupan mucho del tema en sí los llamados «teólogos de la muerte de Dios», que se refieren más bien a ciertas concepciones de Dios. Ni es raro en los últimos años del siglo XX ver presentarse como «teólogos»a profesionales de la sociología o de la cultura laica. No obstante, sigue habiendo muchos y óptimos cultivadores de la ciencia teológica, especialmente en el mundo católico, que repiensan los logros anteriores y abren nuevos campos de investigación.

La duplicidad de teología, natural o filosófica y sobrenatural o del orden de la revelación, no aparece lógicamente hoy en el hombre ateo, agnóstico, materialista o laicista. Pero aun entre los teístas y creyentes ambas teologías han estado y están sometidas a crisis. La teología natural, por parte del fideísmo agnóstico, al no reconocer la capacidad del hombre para conocer la existencia de Dios o su naturaleza. Pascal contraponía el dios de los filósofos al Dios de Abraham, Isaac y Jacob. La teología sobrenatural, por parte de los negadores del sobrenatural o reductores de la teología a antropología más o menos abierta a Dios. Sin generalizar demasiado, esta actitud se registra entre creyentes católicos y no católicos.

El estatuto epistemológico sobre el conocimiento de Dios es obviamente distinto en un pensamiento que esté abierto a la realidad transubjetiva y transcendente, por vía de razonamiento o por vía de revelación recibida, y en un pensamiento inmanentista y antropocéntrico. La perspectiva trascendente de la divinidad ha tenido un notable desenfoque en el *deísmo* de los siglos XVII-XVIII, que fingió un dios trascendente, pero desenten-

dido de la providencia sobre el mundo, que profesa el catolicismo. Ejemplo de un deísmo radical es Voltaire y la Enciclopedia francesa. En el otro extremo, en los siglos XVIII-XIX, se ha extendido, con distintos matices, un cerrado *inmanentismo* teológico, bien en sentido panteísta, como en Espinoza, bien en sentido psicologista o de conciencia, como en Krzesinski, Blondel, Le Roy. Son actitudes muy reduccionistas en comparación con la teología que había presentado santo Tomás en toda su amplitud.

Un *corpus theologicum* tan completo y orgánicamente estructurado, como el que ofrece santo Tomás en la *Suma de Teología* no se encuentra, naturalmente, en los pensadores teístas actuales. Se dan más bien estudios monográficos en revistas especializadas y movimientos teológicos. Es raro el profesor que expone toda la teología o escribe todo un curso teológico, como sucedía en siglos anteriores. Dada la preocupación del pensamiento actual por el tema del hombre (antropocentrismo o panantropismo), las preguntas sobre Dios se refieren principalmente a la compatibilidad de la libertad humana con la omnipotencia y eficacia del querer divino; a la bondad omnisciente de Dios y al hecho del mal; a la perfección infinita de Dios y finitud contingente de seres distintos; a la inmutabilidad divina y realidad histórica de la salvación. Aunque no se diga explícitamente, en muchos estudios llamados «teológicos» no se trata formalmente más que de temas antropológicos o sociológicos. Es fácil percibir un optimismo neopelagiano desacralizador. Entre los pensadores cristianos no es rara la reincidencia en las antiguas aporías y heterodoxias cristológicas y trinitarias, denunciadas por el magisterio reciente de la Iglesia.

I

EXISTENCIA DE DIOS

1. Accesos no racionales a Dios

«A Dios no le ha visto nadie», nos dice san Juan Evangelista [1]. No obstante, a lo largo de la historia no son raros los casos de hombres y mujeres visionarios o iluminados que dicen ver u oír personalmente a Dios. Dejemos un amplio margen a la experiencia mística, por vía de fe teologal y dones del Espíritu Santo, del misterio de Dios, como suele comprobarse en la vida de los santos. Pero en el orden natural «es un Dios escondido», al decir de Isaías [2].

A) Intuicionismo teológico

En el siglo XIX Antonio Rosmini profesó un intuicionismo teológico, formulado en estos términos por el magisterio de la Iglesia: «El ser que el hombre intuye es necesario que sea algo del ser necesario y eterno, causa creadora, determinante y finalizadora de todos los seres contingentes; y éste es Dios. En el ser que prescinde de las creaturas y de Dios, que es ser indeterminado, y en Dios, ser no indeterminado, sino absoluto, hay la misma esencia» [3]. Es la intuición ontologista, distinta del llamado por Kant argumento «ontológico» referido al argumento ideológico de san Anselmo, desechado por santo Tomás en 1, 2 ad 2.

B) Sentimentalismo religioso

Aparte de esta afirmación natural inicial de la existencia de Dios, como intuición ontológica, por intuición intelectual, otros pensadores optaron por actitudes teístas, también originales, es decir, no producidas por

1. Jn 1, 18.
2. Is 45, 15.
3. DS 3205-3206.

razonamiento, sino por vía de estimación práctica, de sentimiento o de vivencia existencial. San Pío X, en la encíclica «*Pascendi*» describía así la posición de los modernistas al respecto: «La religión, sea natural, sea sobrenatural, como otro hecho cualquiera, tiene que tener una explicación. Pero borrada la teología natural, cerrado el paso a la revelación por haber rechazado los argumentos de credibilidad, más aún, suprimida de todo punto cualquier revelación externa, en vano se busca fuera del hombre la explicación. Hay que buscarla, pues, dentro del hombre mismo, y como la religión es cierta forma de vida, se ha de encontrar necesariamente en la vida del hombre. De ahí la afirmación del principio de la *inmanencia religiosa*. Ahora bien, el primer, como si dijéramos, movimiento de cualquier fenómeno vital, cual ya hemos dicho que es la religión, hay que derivarlo de alguna indigencia o impulso; y los orígenes, si hemos de hablar más ceñidamente de la vida, hay que ponerlos en cierto movimiento del corazón que se llama *sentimiento*. Por lo cual, como quiera que el objeto de la religión es Dios, hay que concluir absolutamente que la fe, principio y fundamento de toda religión, debe colocarse en cierto sentimiento íntimo que nace de la indigencia de lo divino» [4].

Posteriormente a la encíclica «*Pascendi*», dependiendo de o coincidiendo con los modernistas y predecesores, la idea de un contacto preconceptual o de un sentimiento de lo divino, previo o al margen del razonamiento metafísico, se encuentra en varios autores de nuestro siglo, algunos de los cuales ya habían expuesto su pensamiento antes de los modernistas. Tal ocurre con Max Scheler (†1928) con su captación religiosa de Dios por vía de amor, como valor originario; con Rodolfo Otto (†1937) con su sentimiento de lo numinoso; con Bergson (†1941) para quien la religión es parte del *élan vital*, y la existencia de Dios se percibe místicamente en este dinamismo inmanente, tal como se observa en la vida de los santos; con Blondel (†1949), para quien el único camino de acceso a Dios es la «acción vital», que, en la totalidad de su exigencia, postula la existencia de Dios; con Lavelle (†1951), con su fe existencial en la existencia de Dios, previa a las pruebas que la justifiquen; con Gabriel Marcel (†1974), con su contuición de la copresencia de Dios en la oración, que da evidencia, previa también a toda prueba de su existencia.

4. SAN PÍO X, Enc. *Pascendi*.

Kant, que no admitía las pruebas de la existencia de Dios, la tenía como un postulado de la razón práctica como fundamento de la posibilidad del bien supremo a que se refiere la obligación moral autónoma. «Es moralmente necesario –decía– admitir la existencia de Dios», inseparablemente unida al deber moral que ordena conseguir el bien supremo, si bien para él este deber moral no se funda en Dios, sino en la razón autónoma. La felicidad que corresponde a la virtud sólo puede garantizarla Dios en la vida futura.

Antes de Kant y después de él fueron muchos los que aceptaron la existencia de Dios por vía de revelación o de tradición, que es lo que se llama el *agnosticismo fideísta* (K. Barth, †1969) y el *agnosticismo tradicionalista* (Luis de Bonald, †1840).

2. Ateísmo positivo y militante

De la no cognoscibilidad natural intuitiva de Dios es fácil pasar a la no cognoscibilidad en absoluto de la existencia de Dios por parte del agnosticismo y positivismo gnoseológico. La anécdota de «si no lo veo no lo creo» tuvo larga incidencia. Al no ser Dios visible ni cuantificable y mensurable, pertenece a un mundo inaccesible a una mentalidad empirista o cientista. Es cuestión de metafísica y quien no se ponga en esta perspectiva se incapacita para pensar y hablar de Dios con sentido. En realidad el hombre actual no ha dejado de hablar de Dios, pero sin contenido real trascendente. Para una mentalidad historicista y relativista, cuyo punto de vista supremo es el hombre, el problema de lo Absoluto, trascendente, metahistórico ni se plantea. Pero hay más. Quienes toman estas actitudes pasan frecuentemente a la hipercrítica del pensamiento metafísico y teísta, rechazando sus argumentos como ineficaces o denunciando incongruencias o contradicciones. Con el marxismo se hizo sentir a gran escala el antiteísmo militante, y el humanismo ateo quiso que muriese Dios para que viviese el hombre en libertad.

A. Argumentos y motivaciones del ateísmo

Los argumentos del ateísmo. La Constitución *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II hizo una cuidadosa descripción de la posición atea

contemporánea y de sus razones o motivaciones. En su elaboración tomaron parte grandes especialistas en el tema. «Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o lo niegan en forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Y debe ser examinado con toda atención.

La palabra "ateísmo" designa realidades muy diversas. Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios. Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputan como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta. Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios. Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso. Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios. La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a la tierra puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios» [5].

«Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre puede favorecer esta doctrina.

Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la libertad del hombre principalmente en su libertad económica y social.

5. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 19.

Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público» [6].

Los argumentos contra la existencia de Dios. Juan XXIII hablaba de «un hecho completamente nuevo y desconcertante, cual es la existencia de un ateísmo militante, que ha invadido ya a muchos pueblos» [7]. Prescindimos aquí de las personas para describir sus modos y motivaciones más frecuentes.

B. Modos y grados del ateísmo

Los modos y grados del ateísmo son: simplemente *práctico*, con reconocimiento teórico de la existencia de Dios, con dos modos: 1), ateísmo negativo, no dando sentido teísta a su vida práctica viviendo sin compromiso religioso; y 2), ateísmo postulatorio: más que por negligencia, elige no pensar en las consecuencias prácticas de su teísmo teórico; *teórico-práctico*, también con dos grados: 1), ateísmo negativo: no reconocimiento de Dios en principio, bien por indiferencia o insensibilidad total del problema; bien en razón del agnosticismo metodológico de no poder conocerlo; 2) ateísmo positivo o militante o antiteísmo, que o bien rechaza a un dios mal supuesto, que es irreal para los mismos teístas; o bien rechaza la idea del Dios de verdad, con los atributos en los que piensan auténticamente los teístas; y esto o porque no es necesario, sino más bien estorba a nuestra autonomía enajenándonos, o porque resulta absurdo en sus atributos de bondad, necesidad, inmutabilidad.

C. Razones del ateísmo actual

Las *motivaciones o razones del ateísmo actual*. Hay que distinguir actitudes ateas históricas influyentes sobre el ateo de hoy y motivaciones más personales e inmediatas que dan crédito al ateísmo histórico.

6. *Ibid.*, n. 20.
7. JUAN XXIII, Const. Apost. *Humanae salutis*, AAS. LIV, 6.

A partir del siglo XVIII, en el que el ateísmo parece haber adquirido carta de ciudadanía en Occidente, cabe señalar los siguientes antecedentes:

Primero, el *positivismo sensista*, desde los empiristas de los siglos XVIII-XIX hasta el actual neopositivismo. Sus presupuestos metodológicos (sólo vale lo observable o verificable) y su delimitación del campo de la verdad científica a lo empírico, con sus indudables éxitos «científicos», es una buena predisposición para un hábito de pensamiento ateo. El paso del «no poder saber que existe» al «no existe» es muy fácil.

Segundo, el *iluminismo y racionalismo*. La autosuficiencia de la razón para conocerlo todo cerrándose a la posible revelación, y la suficiencia de objeto material y mundano, sin necesidad de realidades ultraterrenas, preparó el ambiente ideológico para una visión atea del mundo y de la vida. Por lo demás, tanto iluminismo y tanta evidencia racionalista predispuso, por reacción, al inmanentismo agnóstico.

Tercero, el *materialismo dialéctico*. El paso del absolutismo idealista alemán al materialismo dialéctico (Hegel-Feuerbach-Marx) marca para gran parte de Europa y Asia el antecedente histórico más notable del fenómeno del ateísmo militante del imperio soviético hasta 1990. El sistema materialista, abierto a la flexibilidad historicista; la interpretación peyorativa de la religión, con la difusión de los «slogans» de que la religión es una alienación, opio del pueblo; la presentación de un humanismo social y escatológico ateo, junto con el absolutismo político, fueron los grandes recursos para un ateísmo masivo.

Cuarto, el *humanismo existencial ateo*. Es en nuestro mundo occidental, al lado del neopositivismo, el factor vital, cultural y filosófico más influyente en profundidad y extensión: filosofía, literatura, film, costumbres. Un acentuado inmanentismo, generalmente pesimista y agnóstico, unido a la sublimación de la libertad a la más absoluta autonomía existencial, cierra el camino al concepto de Dios y una vida dependiente. «El Dios que todo lo veía, hasta al mismo hombre, tenía que morir. El hombre no soporta que un testigo semejante viva» (Nietzsche). «Dios no existe ¡Alegría, lágrimas de alegría! ¡Aleluya! Loco, no pegues; te estoy libertando y libertándome. No más cielo; no más infierno; sólo la tierra» (Sartre). Es J. P. Sartre el principal propugnador de que el existencialismo ateo es un humanismo.

Las *motivaciones inmediatas personales*, en las que se suelen integrar las históricas, como es obvio en personas cultas, unas son positivas; otras, negativas; unas internas y otras externas o ambientales. En este orden podemos enumerar las siguientes:

Primera, la dificultad natural del conocimiento cierto de la existencia de Dios y de la compaginación de sus atributos, como el de la inmutabilidad frente a un mundo contingente; el de la providencia infalible frente al acontecer libre; el de la bondad frente al hecho del mal.

Segunda, el compromiso moral difícil que lleva consigo una aceptación sincera y consecuente de la existencia de Dios; máxime si operan disposiciones morales en contrario. La opción por no comprometer la vida resta fuerza a la búsqueda especulativa de Dios. Ninguna descripción mejor al respecto que aquella de Cristo: «Todo el que obra mal aborrece la luz, y no viene a la luz porque sus obras no sean reprendidas» [8].

Tercera, frecuentes deformaciones ideológicas en sentido agnóstico y libertario con la consiguiente o antecedente sobreapreciación de la dignidad y libertad del hombre como valores absolutos: el endiosamiento del hombre: «*homo homini deus*» (Feuerbach).

Cuarta, el ambiente social de autosuficiencia humana con el impresionante desarrollo de la ciencia y de la técnica utilitaria. Todo se puede resolver humanamente sin necesidad de Dios; y lo que no está al alcance del hombre no interesa, no es cosa nuestra.

Quinta, la lucha positiva antirreligiosa en sus diversas modalidades: desde la programación antiteísta de la educación hasta la presentación caricaturesca del hecho religiosa y de sus fundamentos (fabulación mítica, alienación, opio).

Sexta, insensibilidad religiosa por la absorción de la atención por estímulos más elementales, especialmente en los medios urbanos. Falta ambiente para la reflexión teológica.

Séptima, falta de formación religiosa suficiente, proporcionada al propio nivel cultural y a las propias responsabilidades. Es natural que a la crisis moderna de la metafísica acompañe una crisis teológica.

Octava, una acusada falta de personalidad intelectual-afectiva, indispensable para acceder a la opción religiosa o mantenerse en ella en un ambiente laicista o positivamente hostil.

8. Jn 3, 20.

Novena, la deficiencia en la enseñanza teológica y en la expresión cultural, fáciles a la crítica negativa y a la irrisión de aquellos que, por lo que sea, tampoco se esfuerzan en discernir lo auténtico o esencial de la religión de las adyacencias más o menos ilegítimas o de las apreciaciones personales. Difícilmente se encontrará un teórico antiteísta (piénsese, por ejemplo, en un Voltaire o en un Feuerbach) que conozca a fondo lo que combate.

Décima, la observación de un comportamiento social de los creyentes o teístas poco congruente con sus convicciones metafísicas, que pueden servir de motivo o de pretexto para mantener una actitud escéptica.

D. Rechazo del acceso racional a Dios

El rechazo de las «vías» o caminos de acceso a Dios, tan frecuente en el pensamiento actual, no siempre supone o lleva consigo una posición atea. Muchos pensadores operan con unos presupuestos metodológicos ajenos a la estructura de las «vías» clásicas. O no dan por válido el punto de partida (el movimiento, las dependencias causales, la contingencia, la finalidad) que piensan que responde a una cosmología aristotélica desfasada; o no admiten el principio metafísico de causalidad, de valor analógico trascendente a la fuerza y a la materia (Büchner) o al mundo fenoménico (Kant), para remontarse a la Primera Causa; o les parece que el término de las vías resulta demasiado abstracto e impersonal para que se pueda identificar con Dios. Piensan algunos que no es posible arrodillarse ante esa Primera Causa. Ya queda hecha mención de actitudes inmanentistas marcadamente agnósticas de profunda vivencia religiosa, como en el caso de Rosmini y de Unamuno que decía que «a Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo» [9]. Actitud extrema de ateísmo es la que adopta Enrique Tierno Galván, con su radical agnosticismo frente a la trascendencia.

Kant se enfrenta con las supuestas pruebas de la existencia de Dios. «Yo demostraré que la razón no avanza un solo paso tomando uno u otro camino (ya se conduzca por la vía empírica o por la trascendental), y que

9. M. UNAMUNO, *Sentimiento trágico de la vida*, XII, 441.

es inútil que despliegue sus alas para elevarse más allá del mundo sensible por el simple impulso de la especulación» [10]. Él reduce los cinco argumentos clásicos a tres: 1) argumento *físico-teleológico*, que parte de la finalidad y orden del ser, 2) argumento *cosmológico*, que parte de la existencia de las cosas de la experiencia en general, 3) argumento *ontológico*, basado en los meros conceptos con abstracción de la existencia. En realidad Kant considera prioritario el argumento ontológico o anselmiano, que él llama cartesiano, pues «en definitiva todas las pruebas simplemente especulativas se reducen a una, es decir, a la prueba ontológica» [11]. No advierte o desconoce que este argumento había sido ya desechado por santo Tomás y demás expositores de las cinco vías clásicas: no es válido el tránsito de la existencia pensada a la existencia real.

Rechaza igualmente [12] la prueba cosmológica, porque en ella hay un paso ilegítimo de la experiencia de lo contingente fenoménico a lo necesario, del conocimiento de un contingente no se puede pasar más que al conocimiento de otro contingente sin poder remontarse sobre lo empírico. Él la formula así: «si alguna cosa existe es preciso que también exista un ser absolutamente necesario. Ahora bien, al menos yo mismo existo, luego existe algún ser absolutamente necesario» (Es de notar la deficiente formulación del argumento que intenta impugnar: tendría que decir «si alguna cosa existe contingentemente»). Además la supuesta causa necesaria no se puede identificar, según Kant, con Dios, si no es recurriendo al argumento ontológico: del concepto del Dios necesario se pasa al Dios necesario existente. Al argumento teleológico o de finalidad lo ha mirado Kant con más respeto como el más antiguo, más claro y más vulgar, pero igualmente falaz (*Ibidem*, sec. 6). Nos conduce a un ordenador parcial, no al ordenador omnisciente, universal y creador. Para llegar al Dios creador habría que apelar al argumento cosmológico y, en definitiva, al ontológico, con lo cual todo queda en el aire: «la prueba ontológica es la única posible, sacada de simples conceptos de la razón».

Kant concluye, en la sec. 7, diciendo que su crítica de las pruebas de la existencia de Dios elimina no sólo el teísmo, que confiesa un dios viviente

10. KANT, *Crítica de la razón pura, Dialéctica*, c. 3, sec. 3ª.
11. *Ibid.*, sec. 7ª.
12. *Ibid.*, sec. 5ª.

cuyos atributos descubre la teología natural, sino también el deísmo que propugna una teología transcendental. De ahí la acusación de ateísmo de la *Crítica de la razón pura*, si bien por la *Crítica de la razón práctica* sabemos que no era integralmente ateo. Tampoco queda excluido Dios, bajo el término de «incógnito», de los «*Prolegómenos a toda metafísica futura*». En la misma *Crítica de la razón pura* confiesa que «la realidad objetiva de este concepto no puede ser probada por este medio, pero no puede ser tampoco refutada» [13].

Posición equivalentemente atea, aunque no verbalmente, es la de los *panteístas*, al modo de Espinoza, que identifican el mundo con Dios, del que las cosas serían manifestaciones o emanaciones sin consistencia substancial. Al borrar la distinción substancial entre Dios y el mundo, desaparece Dios como ser personal distinto y trascendente. Es, pues, actitud convertible con el *pancosmismo* (De Holbach, Diderot), que identifica a Dios con el conjunto de las cosas sensibles o mundanas. Volveremos sobre este extremo al hablar de la esencia divina.

El ateísmo implicado en el panteísmo tuvo dos incidencias históricas, una la *materialística* de E. Haeckel (†1919), que reduce toda realidad a materia que evoluciona en diversas estructuras; otra la *idealística* de Hegel (†1831), que todo lo reduce a espíritu o principio ideal que evoluciona en diversas formas. A este principio, síntesis del ser y del no ser llama Dios.

El ateísmo pancosmista y antropocéntrico, que rechaza cualquier forma de realidad divina como extraña y opuesta al hombre, tuvo también dos incidencias históricas; una la *materialista* de C. Marx (†1883), que rechaza tanto el idealismo hegeliano como el materialismo clásico, y pone al hombre, en dependencia de la naturaleza y obrando sobre la naturaleza, como centro de todo. El hombre es el único dios para el hombre; «*homo homini deus*». Es el ateísmo de Feuerbach (†1873), que pretendió reducir la teología a antropología. Las supuestas realidades divinas no son más que proyecciones de las aspiraciones humanas. No está el hombre hecho a imagen de Dios, sino que es el hombre quien crea o imagina al hombre a su imagen.

13. KANT, *Crítica de la razón pura, Dialéctica*, c. 3, sec. 7ª.

E. Ateísmo existencialista

Otra forma de *ateísmo antropológico es el existencialista*, iniciado por Kierkegaard (1813-1855) y llevado a la negación extrema de Dios por J. P. Sartre (1905-1977).

Kierkegaard no era ateo, pero rechaza todas las pruebas racionales de la existencia de Dios, tal como las conocía referidas por Kant, singularmente el argumento ontológico. Un Dios infinito y omniperfecto no puede ser conocido a través de los supuestos efectos de Dios finitos e imperfectos. Su acceso a Dios es por vía irracional: como término de un deseo, de una confianza, de la oración. Dios es el Desconocido que se nos hace presente en la Encarnación. Según los especialistas, el irracionalismo de Kierkegaard tiene una motivación de reacción al idealismo hegeliano. Le faltó el sentido realista de la existencia y el conocimiento del método analógico para remontarse a Dios y le sobró pesimismo protestante.

Martín Heidegger (1889-1976), principal representante del existencialismo, huye de la consideración del ser abstracto para centrarse en el «*dasein*» o ser concreto que es el hombre. El hombre es el ser en el mundo, que se mueve de la nada a la nada, en pura temporalidad insubstancial en proyecto. Rechaza la idea de hombre como ser creado a imagen de Dios. Ser hombre es existir, es vivir. Nada le trasciende. En ese primer momento no había lugar para Dios en su pensamiento. Todo se reduce a tiempo, a finitud, a nada, a «ser para la muerte». Le parece reprobable la distinción de Creador y creatura. Es verdad que con su invitación a superar el «olvido del ser» del subjetivismo moderno, y su «experiencia del ser» podría abrirse al Ser trascendente, pero esta experiencia del ser está muy lejos de la intelección objetiva; no parece estar más allá de la experiencia o intuición sensorial. El ser de que habla Heidegger es el que está al alcance de la fenomenología sensorial. No es el ser intensivo de la abstracción formal de santo Tomás. El existir heideggeriano es durar. No obstante, su preocupación por el ser en cuanto ser puede ser una puerta abierta a una consideración del ser trascendente de la filosofía cristiana para superar el historicismo temporalista ateo en su ambiguo existencialismo, que nada entre la ontología clásica y el inmanentismo relativista moderno.

Juan Pablo Sartre llega, en la vertiente del existencialismo, a una posición atea mucho más explícita que la de Heidegger. Lo dice él mismo: «Hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, y entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y, de otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger y también a los existencialista franceses y a mí mismo» [14]. Sartre es muy explícito en esta obra sobre su ateísmo radical. «El existencialismo ateo, que yo represento, es más coherente. Declara que, si Dios no existe, hay al menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, que existe antes de poder ser definido por un concepto, y éste es el hombre... No hay naturaleza humana porque no hay un Dios que la pueda concebir, y la esencia es un concepto que está en el entendimiento divino... El hombre no es otra cosa que lo que se hace. Tal es el primer principio del existencialismo. Es lo que se llama la subjetividad». El hombre es libertad; es lo que él elige ser; es su original existencia. Es el humanismo que él presenta como optimismo, para superar la impresión de pesimismo de las obras anteriores. Un optimismo sin Dios centrado en el hombre. «El existencialismo no es sino el esfuerzo para extraer las consecuencias de una posición atea coherente. No intenta sumir al hombre en la desesperación. Pero si se llama, como los cristianos, desesperación a toda actitud de incredulidad, entonces parte de un desesperar original. El existencialismo no es de tal manera ateísmo que se agote en demostrar que Dios no existe. Él declara más bien: aun si Dios existiera, nada cambiaría; tal es nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, pero pensamos que el problema no es de su existencia; el hombre debe reencontrarse y persuadirse de que nada le puede salvar de sí mismo, aun cuando hubiera una prueba válida de la existencia de Dios. En tal sentido el existencialismo es un optimismo».

*Gabriel Marcel (*1889-1973) es un representante de la actitud teísta y católica del existencialismo francés. Marcel se ha declarado teísta desde el principio de su filosofar. Parte también del hombre existente, pero con un método que le lleva continuamente de la existencia encarnada del yo

14. SARTRE, *L'existentialisme es tun humanisme*. E. FORMENT ha hecho una exacta evaluación crítica de este supuesto ateísmo humanista (más bien inhumano) en *El ateísmo de Sartre y la filosofía cristiana*, «Tercer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana», Quito, 1991.

humano al Tú Absoluto, de la existencia participada al Ser en su plenitud. No presenta una conciencia inmanente solipsista, sino abierto a los otros y al Otro. A la vinculación del hombre con el Absoluto Marcel le da un carácter marcadamente personalista, en los actos de fidelidad, esperanza y amor. Es bien significativo el título de su gran obra *Homo viator. Metafísica de la esperanza*. Para Marcel el ateísmo es «la negación espiritual de sí, de una afirmación de sí impía y demoníaca que equivale a un rechazo radical del Ser» [15]. La fe, esperanza y amor de que habla Marcel no son exactamente las virtudes sobrenaturales teologales, pero son buenas predisposiciones para ellas. Esta viveza experiencial del Tú absoluto no responde a un encuentro ascensional metafísico de las pruebas de la existencia de Dios. Es una religiosidad agnóstica, reacia al discurso conceptual, por más que él discurra conceptualmente, como no podía ser menos. Es otro ontologismo intuicionista, más sentimental que racional.

F. Existencialistas teístas

En la línea del pensamiento existencialista de la primera mitad del siglo XX europeo son muchos los profesores y escritores que han asumido una actitud netamente teísta y cristiana. Sobre su trayectoria ideológica y posiciones, con notables diferencias, es fácil obtener información en las enciclopedias e historias de la filosofía y de la teología. En Francia, por ejemplo, y en sintonía con Gabriel Marcel, merecen singular mención Luis Lavelle (1883-1951), Renato Le Senne (1882-1954); en Alemania Teodoro Haecker (1879-1945), Peter Wust (1884-1940), Romano Guardini (1885-1968); en Rusia Berdiaeff (1874-1948), León Chestov (1886-1938); en Italia Nicolás Abbagnano. Aparte de esta corriente existencialista de pensadores teístas, que menciono aquí en contraste con el existencialismo ateo de la Europa moderna, son muchos más los que se confiesan teístas y creyentes, que mencionaremos más adelante. Volvamos ahora a posiciones más negativas.

Con *Federico Guillermo Nietzsche* (1844-1900) el ateísmo se presenta como defunción de Dios: «Dios ha muerto». «¡Dios ha muerto. Y so-

15. G. MARCEL, *El misterio del ser*.

mos nosotros quienes le hemos dado muerte...! Se cuenta, además, de este loco que penetró en las diferentes iglesias y entonó un *requiem aeternam Deo*. Expulsado e interrogado, no cesó de responder: ¿De qué sirven estas iglesias si son las tumbas y los monumentos de Dios?» [16] Dada su convicción persistente de que Dios no existe, la muerte de Dios y de todos los preceptos religiosos y morales, que le preocupan obsesivamente desde su juventud, la entiende como muerte de todas las imaginaciones o ficciones de los creyentes. Son los sacerdotes los principales responsables de este gran engaño, de esta alienación, de estas creaciones como recursos de seguridad a nuestros temores e impotencias. Este dios tenía que morir para que el hombre fuese libre. La creación de este dios de hechura humana tiene en Nietzsche la misma explicación que en Marx y en Feuerbach: «Toda religión ha nacido del miedo y de la necesidad, y es por estas vías de la razón extraviada como ella se ha introducido en la existencia» [17]. Nietzsche ejerció una incansable militancia atea y anticristiana. Le gustaba llamarse anticristo. En su impresionante literatura abunda la blasfemia. Se le ha llamado profeta de la rebeldía y de la contestación. Tiene mucho que ver con los movimientos existencialistas, positivistas, vitalistas. Al liberar al hombre de las ligaduras religiosas y morales quería abrir los caminos del superhombre, del hombre superior, enteramente libre y dominante. El racismo vio en él su gran ideólogo.

G. Positivismo ateo

Con Augusto Comte (1798-1857) se consolida la corriente de pensamiento empirista, con amplias repercusiones en toda la filosofía. A la teología le afecta muy negativamente dada la actitud empirista radical. No hay más conocimiento válido que el sensible y sus concatenaciones o asociaciones. El mundo teológico y metafísico es una ficción. Hay que renunciar a estos dogmatismos. Naturalmente que no era menos dogmática su actitud cerradamente empirista y agnóstica, que incluye la negación de Dios. Tras distinguir los tres estados de la mente, del método y del sistema filosófico: estado teológico, estado metafísico y estado positivo, ca-

16. NIETZSCHE, *El gay saber*, L. 3, n. 108.
17. Idem, *Humano, demasiado humano*, 110.

lifica al primero de primitivo y ficticio; al segundo de transitorio; y al tercero de definitivo, que es el que representa Comte. Desiste de buscar las causas últimas y absolutas; se centra en la experiencia y en sus leyes; no pasa de lo relativo. El estadio teológico o infantil culminó en el monoteísmo cristiano; el metafísico o juvenil culminó en el panteísmo; el positivo culmina en la representación de todos los fenómenos en un hecho general, como la ley de gravitación. De la humanidad concebida por Comte queda totalmente excluido Dios, aunque no se declara abiertamente ateo, sino que incluso combate el ateísmo. Lo que hizo fue divinizar a la humanidad, a la que llama el gran Ser. Sustituye la teocracia y la teolatría por la sociocracia y la sociolatría. Quiere ser el creador de la nueva «religión universal de la humanidad», con sus santos, sus fiestas, su culto y sus sacerdotes. Se instituyó a sí mismo como el gran Sacerdote de la nueva religión. Esa humanidad, integrada de pasado, presente y futuro forma el gran Ser, algo así como una gran hipóstasis, más bien panantrópica que panteísta. La moral, que tanta relevancia tiene en Comte, no se basa en la ley divina o natural y responsabilidad trascendente, sino en las ideas de bien y de mal y en los sentimientos altruísta de simpatía. «Amar a la humanidad constituye realmente toda la sana moral» [18].

John Stuard Mill (1806-1873) es un buen representante del clásico empirismo o positivismo inglés de cara a Dios y a la religión. Stuart Mill es un ateo dialogante. Niega la revelación sobrenatural, pero discute las pruebas racionales de la existencia de Dios y niega en redondo la existencia de un Dios omnipotente, bueno y sabio, incompatible con la existencia del mal. No le sirven las pruebas montadas sobre la experiencia y la causalidad, pues niega a ésta valor trascendente. Tampoco admite el argumento ontológico en ninguna de sus versiones históricas ni el tomado de la conciencia kantiana del deber. Sí presta atención al argumento del orden del universo, pero no nos lleva a un Dios Creador, sino a un ordenador intermedio o «demiurgo», que no es Dios. Da la materia y la energía como eternas, sin principio, que son la base de todo. Tampoco admite la inmortalidad del alma. Admite, sin embargo, que Jesús de Nazaret, aunque no fuese Dios, fue el gran genio de la moral universal, y su reli-

18. COMTE, *Système de politique positive*, I, 353.

gión aportó enormes bienes al mundo. Stuart Mill se confiesa seguidor de la *religión de la humanidad* de Comte. Expone todo esto ampliamente en sus *Estudios sobre la religión. El ateísmo.*

Para reseñar el tema de Dios en la filosofía analítica del lenguaje, representada especialmente por Wittgenstein y Wisdom en Inglaterra, con amplia proyección a Estados Unidos, es interesante observar, por una parte, la actitud agnóstica ante toda realidad que esté más allá del análisis empírico del lenguaje vulgar con la consiguiente negación de sentido del tema de Dios o *ateísmo semántico*; y, por otra parte, la reacción de los pensadores cristianos en Inglaterra y en Estados Unidos, argumentando desde el mismo presupuesto de la filosofía analítica: no se puede prescindir del lenguaje de los creyentes y de su experiencia religiosa, tan válidos como los de los ateos.

Dentro de la fenomenología axiológica merece especial atención *Max Scheler* (1874-1928), que tocó frecuentemente el tema de Dios y ha influido mucho en el pensamiento europeo de este siglo. Se ha singularizado especialmente como el filósofo de los valores. En lo referente al tema de Dios su obra fundamental es *De lo eterno en el hombre*. Convertido al catolicismo a los quince años, ha mantenido firmes convicciones religiosas, si bien al final de su vida abandonó, coincidiendo con sus reiterados enfrentamientos con la Iglesia por sus divorcios matrimoniales, y cedió a un raro panteísmo evolucionista. Su aceptación de la existencia de Dios, personal y trascendente, responde a una intuición fenomenológica en la revelación de la naturaleza, y a la revelación sobrenatural. Se trata de evidencias intuitivas probables. Las pruebas racionales son confirmaciones o justificaciones. Sus atributos fundamentales son Ser Absoluto y Santo. Describe casi todos los atributos divinos de la teología clásica, sin que sean referencia analógica final de los atributos de la creatura. Ya hacia el final de su vida, y principalmente en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, sobre antropología filosófica, cae en una involución panteística, refundiendo en la actualidad de la conciencia al mundo, al hombre y a Dios: «La esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo».

H. Ateos de filiación marxista

Entre los ateos modernos de filiación marxista resulta muy chocante por incongruente la figura de Ernst Bloch (1885-1977), según el cual «sólo un ateo puede ser buen cristiano». Se presenta como religioso, pero ateo. Su religiosidad consiste en vivir una tensión de esperanza escatológica totalmente intramundana. Su religación no es con alguien trascendente y personal, sino algo impersonal a conseguir. La religión no es, como para Marx, una alienación, sino un quehacer perfectivo. Titula su principal obra *El principio esperanza*. No puede menos de sorprender que una esperanza utópica e intramundana, lo mismo que una religión sin Dios hayan podido entusiasmar a algunos teólogos protestantes y católicos, muy singularmente a J. Moltmann y a los «teólogos de la muerte de Dios» norteamericanos.

Otro neomarxista de perfil humanista freudiano, proclive al socialismo democrático, es Erich Fromm (1900-1980). Para Fromm «la necesidad religiosa está enraizada en las condiciones básicas de la existencia de la especie humana». Se siente religioso, como Bloch, pero se confiesa ateo, con animadversión a Dios, a la Iglesia y a sus instituciones, que oprimen al individuo y a la sociedad, de acuerdo con las apreciaciones marxistas. En la obra *Psicoanálisis de la religión* explica él su idea: «El término religión como lo uso aquí no se refiere a un sistema que necesariamente se relacione con el concepto de Dios o de los ídolos..., sino a cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo que ofrece al individuo un marco de orientación y un objeto de devoción. A menudo los individuos no son conscientes de los objetos reales de su devoción personal, y confunden sus creencias oficiales con su religión verdadera. Por ejemplo, si un hombre adora el poder y al mismo tiempo profesa una religión de amor, la religión del poder es su religión secreta mientras que su pretendida religión oficial –v.gr., el cristianismo– sólo es una ideología» (p. 132-133). En este tema piensa que «la cuestión crucial es la conversión a una religiosidad humanista sin religión, sin dogmas ni instituciones, a una religiosidad preparada desde hace mucho por el movimiento de una religiosidad atea desde Buda hasta Marx» (*Ibidem*, p. 188). Está, con Bloch, en el marco de la religión atea de la humanidad instituida por Comte.

El estructuralismo ateo de *Claude Levi-Strauss*, tenido por padre de este sistema o movimiento ideológico, iniciado a mediados del siglo XX, se presenta con una militancia deshumanizadora y antirreligiosa incomparable. Cultivó específicamente la etnología, y, aunque evitó entrar directamente en el tema de Dios y de la religión en sí, lo dejó tan sin sentido desde sus presupuestos materialistas e impersonales, que no habría lugar a hablar de él aquí si no fuera por sus negaciones indirectas. Es un ateísmo de consecuencia. Rehúsa la perspectiva subjetivista del pensamiento moderno, para volverse al hombre objeto, pero deshumanizado, reducido a estructuras puramente materiales. Su «*Antropología estructural*» (título de su principal obra) está pensada en perspectiva social. Resumo con Urdánoz:

«Tenemos así el proceso de reducción materialista operado por Lévi-Strauss: el sujeto o yo personal y libre se disuelve en las estructuras, las cuales se elaboran por procesos psíquicos desde el inconsciente. Pero estos procesos se resuelven en mecanismos biológicos o cerebrales que, en definitiva, reflejan movimientos de combinaciones físico-químicas. De este modo se consuma la resolución del hombre entero en la materia inerte. No es extraño que defina la naturaleza del espíritu como cosas entre cosas, en perfecta equiparación con el mundo inorgánico y sujeto a las leyes de determinismo cósmico, que destruyen la libertad; expresión reiterada en sus diversos escritos» [19]. «En sus escrito casi nunca se encuentra alguna crítica o negación explícita de la existencia de Dios; sencillamente no habla de tal tema, considerando la cuestión resuelta en su concepción totalmente atea. Incluso, respecto de los fenómenos de orden religioso, se adivina en él una hostilidad extraña. No se ocupa de ellos ni los menciona sino para reducirlos, en breves palabras, al conjunto de los restantes relatos míticos y estructuras simbólicas, negando siempre su autonomía como fenómenos específicos de otro orden místico y fundiéndolos en las demás manifestaciones sociológicas» [20]. Las estructuras míticas, en especial los ritos funerarios, cree que son «la representación que una sociedad se hace de la relación entre los vivos y los muertos, que se reduce a un esfuerzo para esconder, embellecer y justificar, en el plano del pensamiento

19. T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía*, VIII, BAC, Madrid, 1985, 296.
20. *Ibid.*, 299.

religioso, las relaciones reales que prevalecen entre los vivos» [21]. «La religión consiste –decía él– en una humanización de las leyes naturales; y la magia, en una naturalización de las acciones humanas. Una y otra expresan, por tanto, el antropomorfismo de la naturaleza (en el que consiste la religión) y el fisiomorfismo del hombre (por el cual definimos la magia)» [22]. Al final de *Las mitológicas* definía los fenómenos religiosos como una mitología degradada. Nos encontramos otra vez con la vieja teoría de Feuerbach: Dios y la religión son una proyección antropomórfica sin término real.

Entre los pensadores españoles del siglo XIX los *krausistas* fueron acusados de ateos o panteístas. Un buen representante de ellos y de la Institución Libre de Enseñanza es Julián Sanz del Río (1814-1869). Guillermo Fraile transcribe varios textos de neto sabor panteísta: «Dios es el todo de todos los seres particulares, el totalmente todo, absolutamente todo». «De Dios afuera y sobre Dios no pensamos el ser ni nos pensamos a nosotros, siendo conocido Dios como el ser uno mismo absolutamente». «La religión consiste en la unión personal y esencial del hombre con Dios» [23]. Sigue exponiendo Fraile: «Todos los seres finitos están en el ser infinito. Todas las esencias finitas, que son determinaciones de Dios, se encuentran contenidas en Dios. De esta manera, al contemplarse a sí mismas, contemplan y ven a Dios. Pero al mismo tiempo rechazan como supersticiones todas las formas históricas y positivas de religión. Sanz del Río concibe su sistema cómo una superreligión por encima de todas las formas concretas históricas de religiones positivas, las cuales quedan superadas e integradas en el sistema krausista... Siendo Dios el ser absoluto, es, por lo mismo, el bien supremo. Pero el ser de Dios es indiferenciado, y así el bien será una cosa indeterminada, abstracta y general. Ahora bien, Dios, ser único e indeterminado, debe determinarse a sí mismo a lo largo de la vida de la humanidad. Dios se hace en la historia y debe hacer lo que es debido, es decir, recorrer la serie infinita de determinaciones, sin acabar nunca de llegar al fin. Y siendo el hombre un ser-en-Dios, síguese que su vida moral consistirá esencialmente en vivir y reproducir en sí mismo la vida de Dios» [24].

21. *Ibid.*
22. LEVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, c. 8.
23. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, II, 137.
24. *Ibid.*, 138.

Miguel de Unamuno (1864-1936), a quien ya aludí anteriormente, vivió con angustia del tema de Dios, en actitudes paradógicas. Abandonando su juvenil fe católica, vagó excéntricamente por el positivismo materialista, idealismo hegeliano, existencialismo, pragmatismo, protestantismo liberal, modernismo, sentimentalismo irracional, escepticismo, sintonizando con los libros que iban cayendo en sus manos. De Dios, concebido a su modo, no le interesa más que sea garantía de supervivencia o inmortalidad. Recojo algunas de sus declaraciones en su obra fundamental *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos* (1913): «Era yo un mozo que empezaba a inquietarse de estos eternos problemas, cuando, en cierto libro de cuyo autor no quiero acordarme (Carlos Vogt), leí esto: Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira. Y escribí al margen: De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él; Dios por lo tanto sobra» [25]. «Mientras peregriné por los campos de la razón en busca de Dios no pude encontrarlo, porque la idea de Dios me engañaba... Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional, de una parte, y en la desesperación, de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo del espíritu me hizo sentir con su falta mi realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios» [26]. Es la antítesis del «ateísmo postulatorio». Al deseo de que Dios no exista lo tiene por una monstruosidad moral [27]. Pero el Dios en que piensa Unamuno no es el Dios del cristianismo, ni el Dios de la revelación, ni el Dios de la razón. El dios deseado, imaginado y creado por Unamuno para su seguridad de supervivencia. «Las pruebas de la existencia de Dios no demuestran nada, que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant». «La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir» [28]. Unamuno invierte el axioma *nihil volitum quin praecognitum* por *nihil cognitum quin praevolitum* [29]. La esperanza no nace de la fe y de Dios, sino que la fe y Dios nacen de la esperanza, nacida del hambre de inmortalidad.

25. UNAMUNO, *El sentimiento trágico de la vida*, c. 8.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*

Otro gran pensador español, *José Ortega y Gasset* (1883-1955), tan exuberante y profundamente humanista en sus escritos, ha sido oscilante en el tema de Dios y de la religión desde su abandono juvenil de la fe católica hasta la mayor apertura a Dios de sus últimos escritos. En realidad su *perspectivismo, raciovitalismo y raciohistoricismo*, en que tomaba la vida por realidad radical, esencialmente entrelazada con el mundo y los demás hombres, esencialmente relativizada, sin consistencia substancial, no dejaba mucho lugar a una idea de Dios absoluto y trascendente. El tema de Dios no podía ser central en él ni mayormente preocupante, sino incidental y ambiguo, como ambigua es su discutida fórmula antropológica «yo soy yo y mi circunstancia». Esta postura evidentemente atea y arreligiosa cedió en los últimos años a un reconocimiento de Dios en concepto de fundamentador trascendente y personal del mundo y distinto de él. Si no encontramos nitidez de pensamiento teológico, tampoco se puede negar la presencia de Dios en su pensamiento, con sus fundamentales atributos. Hay que distinguir, desde luego, el sentido de la realidad divina trascendente, del molde metafísico en que se expresa, teniendo en cuenta sus resabios kantianos y heideggerianos. La condición de ente, por ejemplo, que niega a Dios no es el de santo Tomás. Concretamente en su obra *¿Qué es filosofía?* (1929) escribe: «Cuando lo condicional nos es dado, lo incondicional nos es planteado como problema. He aquí el decisivo problema filosófico y la nécesidad mental que hacia él nos dispara... No cabe buscarlo (al ser incondicional o fundamental) como una cosa del mundo que hasta hoy no se nos hizo presente, pero que acaso mañana se manifieste entre nosotros» [30]. «Para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. Él no encuentra ninguna resistencia ni nada que se le opone. Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre. Y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. Por eso no tiene fronteras, límites, es ilimitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante Él y contra Él. De ahí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad» [31]. De forma parecida se expresa en la obra *El hombre y la gente* (1955): «Nos señala (el cielo azul) con su nocturna presencia patética, donde

30. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es Filosofía?*, 108.
31. Idem, *Una interpretación de la Historia Universal*, 310.

tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado» [32]. El mismo Santiago Ramírez, tan riguroso en la exégesis del pensamiento de Ortega, reconoce que «Ortega ha llegado aquí a admitir la existencia de Dios» [33]. Según F. Goyenechea, «Ortega ha pasado por dos etapas en el problema de Dios: un período de afirmaciones ateas, fruto de su educación filosófica kantiana, en el que identifica a Dios con lo mejor del hombre –cada uno se lo finge a su modo–, con la cultura humana, y un período de teísmo cada vez más claro. Ciertamente el tema de Dios no ocupa muchas páginas en la inmensa mole de sus escritos, pero no está ausente. Podemos decir que su presencia crece en los últimos períodos de su vida al par que crece en sus palabras un empeño de mayor precisión –sin olvidar que no es teólogo– ante la insondable realidad de un Dios infinito» [34].

En la recensión parcial anterior de actitudes mayormente ateas han aparecido hombres profesionales de la filosofía. También cabría hacer un recorrido por el campo de la literatura. De hecho Carlos Moeller, en su gran obra *Literatura del siglo XX y Cristianismo* (Madrid, ed. Gredos, 1955), dedica el primer tomo al *Silencio de Dios*, que recoge la actitud atea de Camus, Gide, A. Husley, Simone Weil, y la actitud creyente de Graham Greene, Julien Greene y Bernanos. Posteriormente, en la obra colectiva *«El ateísmo contemporáneo»* (Madrid, 1971), I. 2, publicó un largo artículo bajo el título *Aspectos del ateísmo en la literatura contemporánea*. Con mayor amplitud representativa social, José María Gironella recogió en su obra *Cien españoles y Dios* (Ediciones Nauta, Barcelona 1971) los resultados de su encuesta a cien personajes españoles de las más variadas profesiones, cuya primera pregunta era: «¿Cree usted en Dios?» La inmensa mayoría respondió afirmativamente, aunque en muchos casos con matizaciones que restaban valor a la respuesta.

La panorámica del pensamiento actual sobre Dios no es tan negativo como reflejan las anteriores anotaciones. Desde Kant para acá son muchos los filósofos teístas que no se dejaron llevar e incluso hicieron frente

32. Idem, *El hombre y la gente*, 95.
33. S. RAMIREZ, *¿Un Orteguismo Católico?*, 116.
34. F. GOYENECHEA, *Ateísmo e historia. Ortega y Gasset*, en «El ateísmo contemporáneo», IV.

a los movimientos materialistas y agnósticos. A ellos aludiremos más concretamente al final de este apartado sobre la existencia de Dios. Aquí teníamos que registrar las actitudes negativas sobre el conocimiento y demostrabilidad de la existencia de Dios. El ateísmo comprobable en Occidente, en forma más o menos explícita, entre los griegos, latinos, árabes y pensadores medievales, irrumpe en la modernidad con las tres notas que señala Cornelio Fabro, buen conocedor del pensamiento moderno: inmediatez, universalidad y constructividad:

«Por tanto, se podría decir que la primera característica del nuevo ateísmo es –por extraño que parezca– su *inmediatez*. El ateísmo en la cultura y en la sociedad contemporánea no es, como era en épocas anteriores hasta el positivismo materialista, un punto de llegada, sino que se ha convertido en fundamento y punto de partida, constituyendo el clima y el ambiente de la cultura dentro de la cual cada uno de nosotros se mueve y actúa. Evidentemente, no se trata de una inmediatez primaria, o sea, de una evidencia sensible de la ausencia de Dios, como la evidencia de la oscuridad en las tinieblas, sino de una evidencia secundaria, firmemente operante en el sentido de que la ausencia de Dios constituye la plataforma desde la cual se mueve y en la cual se desarrolla toda actividad social si exceptuamos las asociaciones cualificadas...

La segunda característica del ateísmo moderno, y especialmente del contemporáneo, es la *universalidad*. Mientras en el pasado, hasta la llegada de Nietzsche y de la izquierda hegeliana unida al positivismo y ahora a las filosofías de lo finito, el ateísmo se limitaba a posiciones de secta entre filósofos, librepensadores, miembros de sociedades secretas, como una profesión de *élite*, hoy día envuelve a las masas, a las cuales el principio democrático ha lanzado rápidamente a un primer plano: las masas de trabajadores de Occidente, y la densa muchedumbre de pueblos descolonizados y subdesarrollados de Asia y África, que acaban de obtener la independencia, a los que la propaganda atea del comunismo proporciona el principio de que la religión y el cristianismo fueron y siguen siendo los aliados principales de los regímenes capitalistas o dominadores. Mirando las cosas de tejas abajo, es necesario reconocer que, al menos aparentemente, el ateísmo ha ganado la batalla desencadenada hace un siglo por los epígonos de la filosofía moderna contra le religión: este expandirse del ateísmo no sólo hace mella en los pueblos cuyo gobierno

profesa el marxismo, sino que ha invadido también a las llamadas naciones libres...

La tercera característica que resume y potencia las dos anteriores es la *positividad* y *constructividad* del ateísmo contemporáneo. Mientras en los siglos precedentes las formas de ateísmo eran prevalentemente de naturaleza teórica y, por eso mismo, estaban reservadas a una *élite* cultural y social que actuaba en el aislamiento y en la sombra, casi celosa de sus privilegios de casta, hoy día el ateísmo vive y opera a la luz del sol sin necesidad –fuera del férreo aparato marxista– de defenderse en asociaciones o grupos. Los ateos organizan la vida pública, la cultura, la enseñanza, la complicada actividad sindical con plena libertad y suntuosa abundancia de medios y con el explícito propósito de eliminar toda religión, y en particular el cristianismo, como único baluarte de resistencia. De hecho se afirma (principio director de la edad moderna) que el hombre tomará posesión de su propio ser en la medida en que eche de sí y de la sociedad la conciencia de Dios. Por eso se habla de *ateísmo humanista* y de *humanismo ateo* como recuperación de la esencia humana mixtificada por la alienación religiosa de lo trascendental...

A diferencia, pues, de las épocas anteriores, en que era prevalentemente negativo, es decir, polémico y destructivo, el ateísmo contemporáneo afirma dedicarse a la construcción del hombre nuevo a partir del hombre: el hombre es principio, medio y fin de su propia historia. Es el ateísmo más radical, pues ve en la negación de Dios y de lo sagrado la condición fundamental para salvar al hombre. La falta de Dios lamentada por Hölderlin –"muerte de Dios" para Nietzsche– es ciertamente el acontecimiento principal de la Edad Moderna: el avanzar irresistible de la profanidad sobre todos los puntos del horizonte del espíritu. Por eso resulta tanto más urgente un examen objetivo, aunque sea elemental, de los factores que han provocado y sustentado desde su raíz el nuevo rumbo del pensamiento» [35].

Como visión conjunta de la génesis ideológica del ateísmo contemporáneo transcribo, basada en el principio de inmanencia, la *conclusión de Fabro* en el artículo que acabo de citar, que es, a su vez, resumen de su gran obra *Introduzione all'ateismo moderno* (Roma, 1964). Dice así:

35. C. FABRO, *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*, en «El ateísmo contemporáneo».

«En consecuencia, a nuestro modo de ver, el ateísmo contemporáneo –sea marxista, existencialista, neopositivista, pragmatista, problematicista... – tiene su coherencia, la férrea coherencia del principio inmanentista que ha conseguido liberarse de las parasitarias rémoras teológicas que desde Descartes hasta Hegel lo habían oprimido. El principio de inmanencia es intrínsecamente ateo, y ahora ya no es posible volver atrás por este camino: no deben hacerse ilusiones los fáciles apologetas, al igual que las formaciones de recuperación de los llamados idealismos, existencialismos y espiritualismos cristianos. También en este punto la coherencia tiene sus derechos y la historia no vuelve atrás.

Lo que se debe aclarar está en otra parte, está en el vacío del *cogito*, en la *Umwälzung* o cambio radical del espíritu que el mismo propone, esto es, en la pérdida radical de la libertad que proclama, pero que sólo puede fundar sobre sí mismo, sobre el vacío constitutivo de la duda radical que nada podrá satisfacer. Como comprobación de lo dicho se han trastornado todas las promesas hechas por el *cogito* a medida que avanzaba el pensamiento moderno convirtiéndose exactamente en sus opuestos: la interioridad en la exterioridad pura del ser-en-el-mundo, la subjetividad en la objetividad amorfa de la ciencia y de la técnica, la espiritualidad en la materialidad utilitaria de la economía, la infinitud en la finitud de la razón histórica.

Tal es el significado del humanismo en el pensamiento contemporáneo: éste ya no se pierde, como los clásicos del racionalismo, en prolijas discusiones y controversias, sino que proclama que el hombre es ley y fin por sí mismo y que la posición de trascendencia o heteronomía es inmoral. El ateísmo es definido, por esto, como la sustitución tanto de la religión como de la metafísica y de sus consecuencias en todos los campos de la vida mediante un *Ethos*, el *Ethos* de la seguridad humana racional. Es un retornar al prometeísmo, o sea, asumir el riesgo sin motivo y el ser sin fundamento, la autonomía incondicional que implica el abandono de toda esperanza. Es una experiencia, que nunca hasta ahora había hecho la humanidad, de la negación de todo valor, refractaria a todo tipo de polémica formal y que quizá solamente se llegue a tambalear con una experiencia integral de lo sagrado y con un retorno al cristianismo sin glosa que restituya el hombre al Bien esencial» [36].

36. Idem, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964, 64-65.

3. Notables pensadores teístas de nuestros días

Después de presentar la respuesta panorámica al problema de la existencia de Dios en forma negativa por parte de un buen número representativo del pensamiento moderno, notoriamente inmanentista, agnóstico o ateo, no podemos pasar por alto la respuesta positiva de un número probablemente mayor de pensadores occidentales, a los que hay que añadir un buen número de pensadores japoneses de nuestros días, que admiten la existencia de Dios. En este ámbito hay que contar, por supuesto, con los profesionales de la teología y con los creyentes de las diversas confesiones.

Como corrientes filosóficas teístas del siglo XX cabe señalar dos, coincidentes en la afirmación fundamental de la existencia de Dios y en vida religiosa, pero que difieren bastante en la fundamentación gnoseológica de ambas cosas.

Una es la del *personalismo cristiano*, cuyos principales representantes son Manuel Mounier, Jean Lacroix, Maurice Nédoncelle y Paul Ricoeur. La otra es la del *Tomismo en el siglo XX*.

Los aludidos «personalistas» franceses, cuyas obras se difunden bastante por Europa, profesan fuertes convicciones religiosas. Algunos, como Lacroix, no admiten las pruebas racionales o metafísicas de la existencia de Dios. Encuentran más bien en Dios el fundamento de la comunicación personal y amorosa con Dios, de yo-tú. No sería difícil traducir este fundamento en una ordenación causada por Dios, en la perspectiva de la quinta vía; pero ellos se mueven más bien en el ámbito fenomenológico y relacional, no sin cierta concomitancia con el apriorismo ontologista. El rechazo de las vías clásicas por parte de Lacroix se debe, como le había ocurrido a Kant y, a principios de siglo, a Amor Ruibal, a que las enjuician física y no metafísicamente. En este personalismo francés cabe perfectamente la opción teísta, superando tanto el materialismo y neopositivismo como el idealismo de los siglos XVIII-XIX. La persona que centra su atención no es la persona autónoma kantiana, sino la persona espiritual, subsistente, compuesta de alma y cuerpo, abierta a Dios.

El Tomismo está teniendo un notable florecimiento en Europa y en Hispanoamérica. Admite, por supuesto, las pruebas de santo Tomás de la existencia de Dios, a base del realismo gnoseológico, concepción metafísica de la persona y trascendencia de Dios. Si bien muchos de estos pensadores son grandes filósofos y teólogos eclesiásticos, hay también muchas grandes figuras del tomismo actual entre los laicos. A sabiendas de que la lista es muy incompleta, quiero mencionar varios nombres, seleccionados por T. Urdánoz, que han tocado más explícitamente el tema de Dios.

En España e Hispanoamérica han tenido o tienen gran vigencia la enseñanza y las obras de los grandes maestros dominicos Norberto del Prado (1852-1918), Santiago Ramírez (1891-1967), Teófilo Urdánoz (1912-1987), Abelardo Lobato; de Mons. Octavio Nicolás Derisi (de Buenos Aires), y de los filósofos seglares Ángel González Álvarez, Francisco Canals, Antonio Millán Puelles, Jesús García López, Eudaldo Forment, Alberto Caturelli (Córdoba de Argentina), Agustín Basave Fernández del Valle (México).

En Francia, con enorme repercusión en el mundo europeo e hispanoamericano, el tomismo tuvo por principales protagonistas a los dominicos Reginaldo Garrigou Lagrange (1877-1964), Antonino Gilberto Sertillanges (1863-1948); a los jesuitas Pierre Rousselot (1878-1915), Paul Gény (1871-1925); y a los filósofos seglares Jacques Maritain (1882-1973) y Etienne Gilson (1884-1978).

En Italia, con sede en las Universidades Pontificias y en la Academia Romana de santo Tomás, con el impulso de la *Aeterni Patris* de León XIII, surgió una pléyade de filósofos y teólogos tomistas de los que recibieron su bagaje intelectual la mayor parte del mundo eclesiástico de nuestro siglo. Baste recordar, entre los dominicos a Eduardo Hugon (1867-1929), G. Lottini, Michael Browne, Francisco Muñiz, R. Spiazzi; entre los jesuitas a Guido Mattiusi, Luis Billot, Carlo Giacon, Carlo Boyer, Roberto Busa, autor del monumental *Index Thomisticus* en 49 volúmenes; entre los franciscanos hay que mencionar a Agostino Gemelli (1878-1959), fundador de la Universidad de Milán y a sus grandes colaboradores Francisco Olgiati (1886-1962) y Umberto A. Padovani (1894-1968); entre los salesianos merece destacarse la labor de Luigi Bogliolo, gran colaborador de Luigi Ciappi y de Antonio Piolanti en la secretaría de la *Academia Pontificia Romana de santo Tomás*, ya mencionada. Otro eclesiástico de primera magnitud en el tomismo actual es Cornelio Fabro, gran investigador del pensamiento filosófico moderno en confrontación con el pen-

samiento de santo Tomás. Entre los filósofos seglares italianos cultivadores de la filosofía cristiana cabe nombrar a Felice Battaglia, Luigi Stefanini, Carmelo Ottaviano, y, muy especialmente, a Michele Federico Sciacca (1908-1975), gran filósofo cristiano siciliano, cuyo pensamiento filosófico evolucionó desde el idealismo de primera hora al platonismo, desde aquí a san Agustín y a Rosmini, adentrándose al final íntegramente y a conciencia en el pensamiento de santo Tomás, en el que veía la deseada solución a los problemas del pensamiento actual, tal como se han de afrontar desde el catolicismo. Sus obras completas ya van por los cuarenta tomos.

II

ESENCIA DE DIOS

En las diversas formas de ateísmo, sea desde posiciones materialistas, sea desde posiciones idealistas o agnósticas, el tema de la esencia o naturaleza de Dios como realidad distinta del hombre y del mundo ni se plantea. Si la existencia de Dios no es rastreable a través de los datos de conocimiento humano, no tendrá sentido preguntarse por su esencia, máxime para quien no admita el principio de causalidad como vínculo gnoseológico del mundo de los fenómenos sensibles y el mundo trascendente remotamente análogo al nuestro. También se han dado y se dan posturas agnósticas respecto de la esencia de Dios o de los atributos divinos en las teologías apofáticas, desde la del Pseudo-Dionisio Areopagita hasta la del teólogo fideísta protestante Carlos Barth: de Dios no se puede conocer racionalmente más que lo que no es. Lo que es nos resulta incognoscible e inefable. «Como teólogos –decía Barth– tenemos que hablar de Dios, pero como hombres, y como tales, no podemos hacerlo». Tenía la «*analogia entis*» por invención del Anticristo.

1. Desinterés agnóstico por la Trascendencia

Enrique Tierno Galván, tal como se expresó en su libro *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid, 1975), sobrepasa la posición negativa del ateo para situarse en un agnosticismo radical, tanto sobre la verificabilidad de la existencia de Dios como sobre su naturaleza trascendente. Como agnóstico no echa de menos las existencia de Dios; se siente bien instalado en este mundo finito (pp. 16, 29-35); y opina que «la idea de trascendente –en cuanto tercera substancia– es quizá la que tiene menos consistencia de toda la teología católica, pero también es la que ha ejercido mayor se-

ducción sobre los teólogos y se ha defendido con mayor energía dogmática» (p. 20). «Que a la especie se le ha sustraído la condición de ser fuente de lo inefable es patente en cuanto la vivencia pura de la finitud ha sido manchada por la idea de que hay un transfinito inefable» (p. 48) Tiene por «enajenante» la idea de trascendencia (p. 53).

2. Idealismo y panteísmo

Para *Kant* la inaccesibilidad al conocimiento de la esencia divina resulta del hiatus entre el mundo fenoménico y la trascendencia: «Yo sostengo que todos los ensayos de un uso simplemente especulativo de la razón bajo la relación teológica son enteramente infructuosos y nulos, y sin valor en cuanto a la naturaleza interna de esta ciencia; puesto que de uno u otro modo, los principios de su uso natural no nos conducen a ninguna teología, y por consecuencia, si no se toman por fundamento las leyes morales, o si de ellas no nos servimos como hilo conductor, no puede haber teología de la razón. En efecto, todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, en tanto que el conocimiento de un Ser supremo exige de estos principios un uso trascendental para el que nuestro entendimiento no está del todo preparado. Para que la ley de la causalidad válida en la experiencia, pueda conducir al ente primero, será preciso que este ente forme parte de la cadena de objetos de la experiencia; pero entonces sería en sí mismo a la vez condicionado, como todos los fenómenos. Por lo demás, admitiendo que nos sea permitido salvar los límites de la experiencia por medio de la ley dinámica de la relación de los efectos a sus causas, ¿qué concepto podría suministrarnos tal procedimiento? No, en verdad, el de un Ser supremo, puesto que la experiencia no nos proporciona nunca el mayor de todos los efectos de los efectos posibles (como para antes testimoniar su causa)» [1].

La trascendencia de Dios está muy desdibujada o anulada por el principio de inmanencia tan predominante en muchos de los pensadores modernos. El subjetivismo del *cogito* cartesiano; el antropocentrismo kantiano con sus prolongaciones idealistas en Hegel y su posterior decantación hacia el humanismo materialista de Feuerbach, sin apertura a un primer Ser

1. KANT, *Crítica de la razón pura*, II, 3, sec. 7ª.

personal, esencialmente distinto del mundo, pero analógicamente vislumbrable desde él, cierran las vías de acceso al conocimiento de lo que es Dios. Para unos, como para Kant, será un *Incognito*; para otros, como para Feuerbach, será una ficción elaborada con los mejores atributos del hombre: bondad, poder, saber, belleza.

No menos alejada de la verdadera naturaleza de Dios está la concepción *panteísta*, bien en su forma materialista de Haeckel, bien su forma idealista de Hegel de un único Espíritu o ser ideal, síntesis del ser y del no ser. No se piensa en un ser personal distinto del mundo material evolucionado o de la Idea concebida por el hombre. Naturalmente, un dios identificado con el mundo material, organizado o amorfo, o con una Idea producida por el hombre ni es el Dios postulado por las vías de la teología natural de los pensadores católicos ni el Dios de la revelación, espiritual, distinto del hombre y «en quien no hay mudanza ni sombra de alteración», como dice Santiago (1, 17).

Respecto de la espiritualidad y trascendencia divina es bien chocante la actitud de *Max Scheler* que, superando inicialmente el absolutismo y panteísmo germánicos, terminó recayendo en un inmanentismo panteísta muy singular. Resumo con Urdánoz: «Scheler hace especial hincapié con larga reflexión en el atributo de la *espiritualidad* del ser divino. Dios, como espíritu, se hace con evidencia presente a quien tiene conciencia de su propio ser íntimo espiritual de persona como centro de todos sus actos, por su semejanza con el espíritu humano. El santo "*ens a se*" tiene que ser de naturaleza espiritual, es espíritu, independiente de todos los atributos de la materia y fuerzas cósmicas. Y de tal atributo de *espíritu infinito*, consecuencia del *ens a se*, se derivan su absoluta unidad y simplicidad, su eternidad y ubicuidad o elevación sobre todos los caracteres de espacio, tiempo y magnitud. Asimismo la omnicausalidad de Dios como espíritu infinito personal se manifiesta en la *creación libre*, o en su absoluta libertad personal libre, cuya actividad va precedida por su sabiduría total y omnisciente. Y, puesto que Dios es causa suprema del mundo, su acción debe continuarse en la obra de conservación del mundo y en el concurso sobre las causas segundas.

De este modo desarrolla Scheler, a partir de sus primeros postulados fenomenológicos, el conjunto de los atributos de Dios de una manera enteramente similar a como los establece la teología racional. Su primer

intuicionismo ontologista es olvidado en el transcurso de sus reflexiones, pues asume las mismas argumentaciones racionales de los filósofos cristianos, siendo quizás los más salientes los profundos razonamientos con que rebate todas las formas de panteísmo y justifica al final la necesidad del mal en el mundo por la finitud y contingencia constitutivas del Universo, estableciendo incluso la necesidad de la redención cristiana. En esta obra cumbre de Scheler, el filósofo cristiano ha prevalecido sobre su orientación fenomenológica...

Después de haber luchado, como ardiente polemista, contra las varias formas del subjetivismo y panteísmo y haberse remontado por el frágil camino de la inmanencia intuicionista, superando los estrechos límites de la fenomenología de las esencias, al teísmo cristiano, aparece como un misterio de su espíritu atormentado el que haya derivado por fin hacia la vieja y trasnochada tradición del panteísmo germánico» [2].

3. Humanización de la naturaleza divina

Para superar la concepción antropomórfica de la trascendencia divina de un Dios anciano, exterior al mundo, situado en lo alto del cielo, algunos pensadores teístas quieren hacerlo más inteligible identificándolo con nuestra realidad interior, aproximándose bastante a la versión atea de Feuerbach. Pienso en las presentaciones de Tillich y de J. A. T. Robinson: «Pero, antes de empezar, conviene decir en seguida que nuestro interés no se cifra simplemente en sustituir una deidad transcendente por otra inmanente, como tampoco pretendemos sugerir que los que trabajaban con la proyección anterior concibieran a Dios estando *únicamente* afuera y negaran su inmanencia. Por el contrario nuestra tarea consiste en dar validez a la idea de transcendencia para el hombre moderno. Pero esto significa formular de nuevo su realidad en unos términos que no sean los de una mitología objetivada, como la llama Bultmann, los cuales sólo logran llevarnos a la absurdidad. Puesto que, como ha dicho el profesor R. Gregor Smith, la vieja doctrina de la transcendencia no es más que la afirmación de una visión anticuada del mundo. No tenemos, pues, el menor propósito de cambiar la doctrina cristiana de Dios, sino procurar precisamente que

2. URDANOZ, *o.c.* VI, 450 y 455.

no desaparezca con esta visión anticuada» [3]. «Como Tillich insiste, la teología se ocupa de lo que nos interesa últimamente. Una afirmación es teológica, no porque se refiera a un ser particular llamado Dios, sino porque suscita las últimas cuestiones acerca del sentido de la existencia: se sitúa al nivel del *theos*, al nivel de su más profundo misterio, para inquirir cuál es la realidad y la significación de nuestra vida. Una visión del mundo que afirma esta realidad y esta significación en categorías personales realiza *ipso facto* una afirmación acerca de la ultimidad de las relaciones personales: dice que Dios, la verdad final y la realidad profunda bajo la superficie de las cosas es amor. Y la concepción específicamente cristiana del mundo consiste en afirmar que la definición final de esta realidad, de la que nada podrá separarnos, ya que es el fondo mismo de nuestro ser, es el amor de Dios que está en Cristo Jesús, nuestro Señor» [4].

«Lo que *Tillich* entiende por Dios es, pues, exactamente lo contrario de cualquier *deus ex machina*, de cualquier Ser sobrenatural hacia el cual podemos dirigirnos desde el mundo y en quien podemos confiar que intervendrá desde fuera en el mundo. Dios no está fuera. Según la expresión de Bonhoeffer, Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella, Dios es una profundidad de realidad alcanzada no en los límites de la vida, sino en su centro, no por el vuelo del solitario al solitario, sino, según la admirable frase de Kierkegaard, por una más profunda inmersión en la existencia. Ya que la palabra Dios denota la profundidad última de todo nuestro ser, el fondo creador y el sentido de toda nuestra existencia» [5].

Algunos teólogos católicos de nuestros días, por ejemplo, *Hans Jürgen Schultz y E. Schillebeeckx*, para descubrir o hacer posible una actitud teísta en la actual cultura desacralizada, quieren presentar a un Dios más humanizado, más identificado con la realidad profunda de nuestra vida. «El hombre se ha hecho consciente de su poder sobre la historia. Hace tiempo que no es ya mero espectador, sino rector (no siempre con el mismo éxito) de ella. Si la fe cristiana quiere tomar en serio este hecho, no podrá eludir una consecuencia peligrosa, a saber, hablar de Dios en tal forma, que aparezca con pleno sentido como actor en íntima dependencia

3. J. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Barcelona, 1967, 78-79.
4. *Ibid.*, 79.
5. *Ibid.*, 86.

con la obra del hombre. Es decir, el hombre debería tener el valor de hablar de Dios como de un cooperador, y esto quiere decir a la vez, de un Dios cambiante. Tampoco Dios está acabado. Lo que está acabado está muerto. No tenemos acceso a un Dios que, siendo inmóvil, mueva al mundo. Tal Dios nos resulta extraño y alejado. Pero si se pudiera pronunciar la palabra Dios de tal forma que incluyera, lejos de excluirla, la palabra proceso, sería hora de detenerse a escucharla con atención. Entonces podría cobrar sentido el hablar, no sólo de Dios, sino incluso con él. Entonces ya sería él quien dirige solo y por sí mismo la historia. La historia es trabajo comunitario. Y los hombres no son títeres, sino socios, no niños, sino adultos»[6].

«Hay un hecho que caracteriza en primer lugar a la nueva imagen del hombre y del mundo. Y es que la antigua imagen de Dios se ha desvanecido y es imposible experimentarla, porque estaba íntimamente relacionada con la antigua imagen del hombre y del mundo... Puesto que Dios, como realidad absoluta, se sustrae completamente por su misma esencia a la experiencia inmediata: resulta que, dentro de un horizonte racional de comprensión, una fe en Dios, una fe que tenga sentido para el hombre, será posible únicamente si nuestra realidad humana misma contiene una verdadera flecha de indicación hacia Dios, el cual entonces es también experimentado, es decir, Dios entra también en nuestra experiencia. La afirmación precipitada de que precisamente este hecho ya no dice nada al hombre moderno, y no corresponde ya a la comprensión que se tiene de sí mismo, no puedo menos de calificarla de *slogan* pseudocientífico, que de una manera nada crítica eleva determinados acentos a la categoría de un *ne varietur* de la esencia del hombre mismo. Precisamente porque la esencia del hombre es existir en la manera de comprender y de comprenderse a sí mismo, podremos únicamente hablar con sentido acerca de Dios, cuando ese enunciado esté vinculado con la comprensión humana de sí mismo. No podemos formular un enunciado acerca de Dios, que no hable al mismo tiempo con sentido acerca del hombre. Y viceversa. Esto significa que tan pronto como se ha descubierto reflejamente la historicidad de la experimentación humana de la existencia, se da cuenta uno claramente que también nuestro hablar de Dios ha de ir creciendo internamente a la par que ese desarrollo»[7].

6. SCHULTZ, *¿Es esto Dios?*, Barcelona, 1973, 8.
7. E. SCHILLEBEECKX, *Dios futuro del hombre*, 77, 80.

4. El *«Deus sive natura»* de Espinoza

En la época moderna se ha tenido a Espinoza por el más eminente y radical representante del *panteísmo* con su famoso *Deus sive natura*, si bien esta posición ha sido objeto de duros enfrentamientos de interpretación, como ocurrirá también con el panteísmo de Lessing, Fichte y Hegel. Recojo de Ángel González Álvarez el contexto del panteísmo espinoziano en su *Ethica*: «El panteísmo de Espinoza se fundamenta sobre su concepción de la substancia y de la causalidad. He aquí el desarrollo progresivo de sus ideas:

1. Dios es el ente absolutamente infinito, eso es, la substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia infinita y eterna. Dios es la substancia que consta de infinitos atributos infinitos.

2. *Causa sui* es aquello cuya esencia implica la existencia, es decir, aquello que no puede concebirse más que como existente.

3. Substancia es aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa por el que deba ser formado.

4. Atributo es aquello que se concibe en la substancia como constituyendo su esencia. Por ejemplo, la extensión y el pensamiento.

5. Modo es una afección de la substancia, es decir, aquello que es en otro y se concibe por otro. Los modos son, pues, afecciones mediante las cuales se expresa la substancia a través de los atributos. Los modos del atributo extensión son las cosas individuales. Los del atributo pensamiento, las ideas.

6. La causalidad transeúnte supone y exige entre la causa y el efecto comunidad de atributos, pues si nada común tuviesen, no podrían concebirse por sí ni aquélla ser causa de éste.

7. Ahora bien, las definiciones de substancia y atributo impiden que varias substancias puedan tener un atributo común.

8. Luego una substancia no puede producir a otra ni ser por otra producida.

9. Luego toda substancia es causa de sí misma (*causa sui*), implicando su esencia necesariamente la existencia.

10. Luego toda substancia es autosuficiente y necesariamente infinita.

11. Mas si existe una substancia absolutamente infinita, con una infinitud de atributos infinitos, no hay lugar para la existencia de otra substancia.

12. Existe Dios, substancia absolutamente infinita. En efecto, la idea de un Ser absolutamente infinito, fuente de toda inteligibilidad y de toda realidad, sería intrínsecamente contradictoria sin la existencia necesaria; luego este Ser existe. El argumento ontológico prueba la existencia de la substancia absolutamente infinita.

13. Luego será preciso decir que, fuera de Dios, no puede darse ni concebirse otra substancia: "*praeter Deum nuulla dari nec concipi potest substantia*". En consecuencia las cosas creadas no pueden ser más que modos de la substancia divina, afecciones de los atributos de Dios.

14. En consecuencia final: "*Deus est omnium rerum causa immanens*".

En resumen: Dios es, para Espinoza, la naturaleza, la substancia que "*ex sola suae naturae necessitate*" existe y obra, explicitándose en un repertorio indefinido de modos creados» [8].

5. Optimismo y pesimismo teológicos

Para los pensadores teístas resulta obvio que Dios es *omniperfecto y sumamente bueno*. Su simplicidad es de perfección o plenitud original, que solamente nos resulta remotamente inteligible por vía de negación y eminencia: no es perfección de acabamiento y complejidad, como la de las cosas de nuestro mundo; implica todas las perfecciones creadas, pero en grado esencial y supereminentemente superior. Cuando los creyentes o teístas hablan de la bondad de Dios, se refieren, ante todo, a su bondad ontológica, convertible con su ser y con su verdad. De la bondad cuasi moral o santidad se trata al estudiar su voluntad como atributo consiguiente de su naturaleza.

Los pensadores modernos, máxime los agnósticos y ateos, no tienen, lógicamente, por qué detenerse a discutir este atributo divino, al no ser para mostrar su irracionalidad, como argumento de la inexistencia de Dios. Es la eterna objeción de la existencia del mal en el mundo como contraprueba de la existencia de un supuesto Dios bondadoso, con referencia directa a la voluntad divina: o no puede o no quiere evitar el mal en su obra. Es la actitud persistente de Alberto Camus en su extensa obra literaria.

8. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología Natural*, 1968.

En forma equivalente no dan cabida al atributo de la omniperfección divina todos aquellos pensadores, principalmente de la vertiente del panteísmo idealista, de marcado *pesimismo*, incompatible con la realidad de un Dios bueno, que hizo todas las cosas bien y las rige con sabiduría infinita. Entre los autores más caracterizados en este sentido y que han tenido gran repercusión en los siglos XIX y XX, hay que citar a Schopenhauer (1788-1860), Nietzsche (1844-1900), E. Hartmann (1842-1906), Sartre (1905-1977), Camus (1913-1960).

Frente al optimismo de Leibniz, Schopenhauer piensa que este mundo es el peor de los posibles. Sintetiza así Urdánoz: «En contraste con esta exaltación dionisíaca de la vida, Schopenhauer encuentra en el fondo de la misma el dolor como resultado de la lucha por vivir. En esencia toda vida es dolor. Por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al dolor. La raíz de ello está en que la vida, como voluntad, consiste en un perpetuo anhelar, en una constante aspiración sin fin y sin descanso. Querer y ambicionar: esto es en su esencia, como si nos sintiéramos poseídos de una sed que nada puede apagar. Pero la base de todo querer es la falta de algo, la privación, el sufrimiento. Querer es desear, y el deseo implica la falta de algo, una necesidad e indigencia. Siendo el hombre la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir, es, a la vez, el ser que tiene más necesidades, una concreción de mil necesidades. La vida de la gran masa de los hombres no es más que una lucha fatigosa por la existencia para satisfacer, entre continuos temores y peligros, sus necesidades. Pero la satisfacción del deseo y de la necesidad engendra un nuevo deseo y necesidad, pues el placer es la cesación del dolor, un estado negativo y pasajero. El deseo es, por su naturaleza, doloroso.

En los más afortunados, que parecen haber satisfecho todas sus necesidades y deseos, vuelve de nuevo el dolor bajo otras mil formas de amores desgraciados, odios, terrores, desventajas, etc. Y cuando se puede revestir otra forma, toma el ropaje gris del hastío y aburrimiento, que atormentan más, y contra los cuales se lucha tan dolorosamente como contra necesidad. La vida es, por lo tanto, un continuo oscilar entre el dolor y el hastío. Se representa por los siete días de la semana, de los que seis corresponden a la fatiga y la necesidad, y el séptimo, al hastío. Schopenhauer, si-

guiendo al pagano Lucrecio, piensa que la felicidad, a que aspiran tanto los hombres, es de naturaleza negativa y nada tiene de duradera La satisfacción o felicidad no puede ser más que la supresión de un dolor; el goce sólo lo sentimos por el recuerdo del dolor y de la privación pasados, que cesan a la aparición de nuevos deseos y dolores. La vida de cada individuo reviste así los caracteres de una tragicomedia. Tiene en sí los rasgos principales de espectáculo trágico, pero llevada en sus detalles con caracteres cómicos. En consecuencia, sea cual sea la suerte de cada hombre, no se sustraerá nunca al dolor de vivir...

La meta final se abre, por tanto, en la inmersión, con la muerte, del yo individual en la voluntad del Todo, cuyo símbolo es la nada del nirvano búdico...

Esta concepción de la vida y único camino de liberación por el aniquilamiento de la voluntad constituyen el pesimismo de Schopenhauer. Suele llamarlos disposición melancólica y pesimismo, como actitud propia a que inclina el cristianismo con su doctrina (entendida en sentido luterano) de la caída primitiva y corrupción de la naturaleza» [9].

6. Historicidad de Dios

Los atributos divinos de infinitud, inmensidad, ibicuidad, inmutabilidad y eternidad de Dios, tan fácilmente comprensibles desde una posición teísta de un Dios Ser Subsistente, Acto Puro totalmente simple y omniperfecto, no tienen sentido ni en el ateísmo absoluto ni en las diversas formas de panteísmo, sea materialístico o sea idealista. Cualquier limitación, división, sucesión o evolución contradicen el ser de Dios.

Aunque no deje de ser extraño, no faltaron ni faltan pensadores cristianos, que buscando cabida a una concepción a la medida del hombre, cediendo al antropomorfismo, presentan a un Dios sometido al movimiento, al tiempo y a la historicidad. Es el caso, entre otros, de Hans Küng, que dice literalmente:

«Dios no es el absolutamente inmóvil e inmutable, que sólo se conoce a sí mismo y no tolera ninguna acción y actuación dirigida hacia otro. Dios no se encuentra en un mundo metafísico, eterno e inmutable, separado del

9. URDANOZ, *o.c.* IV, 476, 460.

mundo físico, temporal, mudable. No a la a-historicidad de Dios: Por tanto, no al concepto metafísico griego de Dios. Para el ser y el obrar del hombre esto significa: Dios no es un motor inmóvil ni la inmutable idea del bien, sin relación alguna con el hombre y el mundo en su historicidad

Dios no es ese ser estático que excluye todo tipo de devenir y de futuro propiamente dicho: no es un Dios que, si bien conoce y ama al mundo, permanece no obstante en sí mismo inmóvil e inmutable. Dios no se encuentra en un ámbito suprahistórico desde el que interviene milagrosamente en la historia del mundo y del hombre. No a la supra-historicidad de Dios: Por tanto no al concepto metafísico medieval de Dios. Para el ser y el obrar del hombre esto significa: Dios no es una persona suprahistórica que en virtud de su poder creador acomete y avasalla al hombre histórico y a los pueblos aun contraviniendo el orden y las leyes de la naturaleza y del mundo...

Una historicidad, pues, que (en cuanto concepto transcendental que sobrepasa las categorías) se dice tanto del hombre y del mundo como de Dios: mas no de forma igual (unívoca), ni tampoco desigual (equívoca), sino de forma semejante en desemejanza cada vez mayor (análoga): analogía de la historicidad.

Así es, pues, como hoy se presenta la relación de Dios y el mundo, de Dios y el hombre. Partiendo de esta historicidad de Dios, se puede comprender el mensaje bíblico de un Dios que no permanece en absoluto inmóvil e inmutable en un ámbito ahistórico o suprahistórico, sino que actúa vivamente en la historia, mucho mejor que partiendo de una metafísica clásica griega o medieval» [10].

No es muy distinta la apreciación de E. Schillebeeckx: «Si la conexión entre la fe cristiana y el contexto de nuestra experiencia mundana se quiebra, todo –cualquiera que siga siendo el contenido propio de esta fe– se habrá hecho ininteligible, y la decisión a favor o en contra del cristianismo ni siquiera entrará ya en cuestión: se le dejará de lado como a todas las cosas ininteligibles; no son lo suficientemente relevantes para reflexionar más de cerca sobre ellas... El presupuesto fundamental de toda interpretación actualizadora de la fe, ortodoxa y acorde con el Evangelio, consiste, por tanto, en que esa interpretación tenga sentido, lo cual significa: que produzca experiencias realmente humanas...; si en nuestro len-

10. H. KUNG, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, 464.

guaje teológico de la fe no se le da expresión a la experiencia, este lenguaje está carente de sentido, y la cuestión ulterior de si una interpretación nueva sea ortodoxa o herética será ya a priori una cuestión superflua» [11].

El cardenal José Siri, en su obra *Getsemaní. Reflexiones sobre el Movimiento Teológico Contemporáneo* (Toledo, 1981), dedica un largo capítulo a la corriente historicista, que si bien afecta prioritariamente a la vida humana, tiene también proyección teológica en los pensadores teístas. Siri advierte cómo esta corriente ha penetrado en el grupo de teólogos responsables del curso teológico *Mysterium salutis*, cuyo «Léxico de los teólogos del siglo XX» del final de la obra, recoge indistintamente filósofos y teólogos vitalistas e historicistas seguidores de Guillermo Dilthey (1833-1911), el fundador teórico del historicismo.

«Podemos referirnos al Curso de dogmática en once volúmenes, cuyo título genérico es *Mysterium salutis*. A final de esta suma dogmática redactada por cierto número de teólogos (dieciocho para el primer volumen) y dirigida por dos sacerdotes profesores de teología, se añade un duodécimo volumen cuyo título es *Léxico de los teólogos del siglo XX*, dirigido por Piersandro Vanzan, S. J. y Hans Jürgens Schultz. Tanto en la introducción como en el cuerpo del texto, el libro empieza por la obra de Wilhelm Dilthey...

El espacio y la importancia otorgados a Wilhelm Dilthey, que no era teólogo, en un Léxico dedicado a los teólogos del siglo XX, también constituye una prueba. Aparte de Dilthey, el que este Léxico mencione a personas que, de todas formas, no pueden ser consideradas como teólogos, también es demostrativo. Ésos son: el filósofo Martin Heidegger, los profesores de filosofía Karl Jasper y Hans-Georg Gadamer, el psiquiatra Karl-Gustav Jung, el filósofo marxista alemán Ernst Bloch, el filósofo y dramaturgo Gabriel Marcel, el poeta francés Charles Péguy, el novelista francés Georges Bernanos, el físico Karl Friedrich von Weizsäcker, el sacerdote-obrero Henri Perrin, el ingeniero Friedrich Dessauer. Por otro lado no se puede dejar de considerar como una señal muy significativa el hecho de no estar incluidos en la lista de los ciento once teólogos del siglo XX personalidades como el padre Garrigou-Lagrange y el cardenal Charles Journet» [12].

11. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*, 18-19.
12. JOSÉ SIRI, *Getsemaní*. Toledo, 1981, 126-128.

Sigue el cardenal Siri: «Desde hace mucho tiempo, mucho antes de Kant hasta hoy, la obra de numerosísimos autores, filósofos, literatos y también teólogos, tiene tinte historicista. En este clima, la meditación y el pensamiento cristianos fueron inducidos –con un ritmo casi implacable, Hegel y Dilthey mediantes– a la conciencia histórica de la teología actual.

Por eso, en adelante es inútil para el verdadero conocimiento en lo que atañe a Dios, a la eternidad, al hombre, al mundo, a la historia, y aún a menudo es perjudicial para la inteligencia y la caridad. El dedicar largos trabajos a determinar, por análisis inacabables el parentesco intelectual de los autores; por ejemplo determinar en qué medida fue Hegel continuador de Kant, y en qué medida le refutó. Claro que es necesario seguir las grandes ramificaciones del desarrollo de los climas intelectuales; pero siempre encontramos los mismos datos fundamentales.

No aclararon las discusiones llenas a menudo de deducciones a priori que no fueron siempre desprovistas de sofismas, a fin de dar o negar a un sistema o a una construcción de pensamiento o de creencia el título de metafísica; tampoco aclaró la acumulación de los inventarios exhaustivos de autores, la acumulación de discusiones y sutilezas, de balances, de recensiones y de reseñas históricas con la pretensión de neutralidad objetiva. Muchas veces sirvieron a llenar aún más el, horizonte intelectual y espiritual de toda la humanidad y de toda la cristiandad de tediosas nubes historicistas» [13].

«Nada puede edificarse con estas diferencias, pues estas teorías de varias épocas se parecen mucho, a veces como gemelas, por la común negación del Ser de Dios, y por sus esfuerzo para evitar, por sutilezas de expresión, la dificultad que esta negación presenta...

Cuando Husserl publicó su libro *Investigaciones lógicas*, muchos creyeron que con su rechazo del idealismo crítico de Kant se acercaba filosóficamente al pensamiento de santo Tomás. Consideraban su libro como neoescolástico. Un año más tarde, cuando publicó las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, varios discípulos lo abandonaron, porque creyeron que volvía al idealismo» [14].

13. JOSÉ SIRI, *Getsemaní*. Toledo, 1981, 126-128.
14. *Ibid.*

«Husserl se percató del callejón sin salida y del cercado idealista –agnóstico– materialista de que hablamos más arriba: dos años antes de su muerte, en una conversación que tuvo con Edith Stein, dijo entre muchas otras declaraciones y confesiones significativas y alumbradoras: La vida del hombre no es otra cosa sino un camino hacia Dios. Procuré alcanzar el fin sin la ayuda de la teología, sus pruebas y sus métodos; con otras palabras, quise yo alcanzar a Dios sin Dios» [15].

15. JOSÉ SIRI, *Getsemaní*. Toledo, 1981, 126-128.

III

LA SABIDURÍA DIVINA

El tema de los atributos dinámicos de Dios (sabiduría, verdad, volición, amor, misericordia, providencia, potencia, beatitud) tiene distinto sentido para un teísta o creyente que piensa en un Dios espiritual, personal y trascendente y para un ateo o agnóstico y para un panteísta, sea materialista o espiritualista. La complejidad y riqueza de matices del tratado de los atributos divinos en los filósofos y teólogos cristianos no puede tener parangón con los pensadores modernos más o menos ajenos al tema de Dios. Dentro de los pensadores teístas, con relación a la sabiduría divina, forman grupo aparte los *deístas*, que, admitiendo la existencia de Dios creador de todas las cosas le ponen límite en el conocimiento y providencia universales.

1. Perspectiva panteísta

Desde una perspectiva *panteísta*, Espinoza marca una pauta, por acción o por reacción, en el pensamiento moderno. Recojo algunos apuntes de Guillermo Fraile: «Espinoza se enfrenta con el gran problema de la realidad del Ser, en el cual va implícito el de explicar la coexistencia de la unidad del Ser con la multiplicidad real de los seres. Desde el primer momento define su actitud: no existe más que un solo Ser, una sola Substancia única y divina, de la cual todos los demás seres no son más que modos intrínsecos que se derivan de ella, pero sin romper ni alterar su unidad fundamental, a la manera que las propiedades que de ella se derivan no alteran la esencia de un triángulo...

La primera parte de la *Ethica* es una teología. Comienza formulando ocho definiciones fundamentales, que Espinoza establece sin ninguna ex-

plicación ni demostración. Las considera nociones evidentes, que se hallan en el entendimiento, sin necesidad de adquirirlas por los sentidos ni por el raciocinio. Su valor y su verdad se pondrán de manifiesto en su aplicación, al ir deduciendo consecuencias dentro de la trama general de su sistema. Las principales son las de causa, substancia, atributo, modo, Dios, infinito y eternidad.

Causa. Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia implica la existencia: o sea aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino existiendo. Para Espinoza, como para Descartes, Dios es *causa sui*. Existe necesariamente, porque en su naturaleza se identifican la esencia y la existencia...

Dios. Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita. Dios tiene infinitos atributos, pero nuestra inteligencia solamente conoce dos: el pensamiento y la extensión. El pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante. La extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa. Sin embargo, el atributo divino de extensión no es la extensión corpórea, divisible, sino el principio inteligible de donde proceden todos los modos de la extensión creada. Los atributos divinos son heterogéneos y distintos entre sí. Pero todos se funden e identifican en la realidad única de la substancia divina.

Dios y todos sus atributos son eternos, pues en Dios no existe potencia ni posibilidad. Todo es igual, pues su esencia se identifica con su existencia. En Dios no hay cambio, mutación, tiempo, instantes, antes ni después. Es el ser absolutamente inmutable, siempre presente y actual. No hay nada posible ni potencial. Todo es actual, porque es imposible que lo que no es actualmente pueda venir al ser, ya que una substancia no puede producir otra substancia... Considera como absolutamente primaria la intuición de una Substancia real que se identifica con Dios. No es necesario demostrar su existencia, porque es evidente» [1].

«Dios es la única substancia eficiente de todas las cosas, y la única causa libre, en cuanto que su acción no está sometida a ninguna necesidad exterior. Pero internamente Dios obra por absoluta necesidad, y de su

1. FRAILE, *o.c.* III, 610-615.

misma naturaleza proviene el despliegue o la explicación de la cual resultan todas las cosas particulares del mundo. Solamente en Dios se identifican la esencia y la existencia, mientras que todas las demás cosas, la esencia no envuelve la existencia. Es la causa única de todas las cosas. Obra por necesidad de su naturaleza. Por lo tanto, la creación o la producción de las cosas es absolutamente necesaria... En la línea del atributo de Pensamiento se deriva, en primer lugar, el modo Entendimiento infinito. De éste, a su vez, en un segundo grado, la Idea de Dios. A continuación siguen todos los modos finitos: el Alma de todo el universo, los espíritus individuales, sus partes, sus sentimientos y sus esfuerzos...

La Substancia divina infinita y perfectísima obra por necesidad de su naturaleza. Por lo tanto, no puede hacer las cosas de otra manera ni con otro orden distintos del que las hace» [2].

«El amor intelectual de Dios es un modo del amor infinito que Dios se tiene a sí mismo y a los hombres y en el cual se confunden el amor de Dios a sí mismo y a los hombres y el de nosotros a nosotros mismos y al prójimo» [3].

2. Deísmo y enciclopedismo

Entre los *deístas*, que admiten la existencia de Dios, pero no el conocimiento de su naturaleza o la universalidad de su providencia, hay notables diferencias. Clarke distingue cuatro clases de deístas: «Unos que aparentan creer en la existencia de un ser eterno, infinito, independiente e inteligente, y que, para no pasar por ateos epicúreos, atribuyen a ese ser supremo la estructura del mundo; pero son epicúreos en cuanto a la Providencia, porque se figuran que Dios no se mezcla en el gobierno del mundo... Hay otros que no establecen ninguna diferencia entre el bien y el mal moral; aparentan creer en la existencia de Dios y reconocen su providencia...; pero sostienen que las acciones de los hombres no son buenas o malas sino en virtud de lo establecido arbitrariamente por las leyes humanas. Otros tienen ideas justas y sanas sobre los atributos de Dios y su providencia..., pero no admiten el dogma de la inmortalidad del alma y se

2. FRAILE, *o.c.* III, 623-625.
3. *Ibid.*, 635.

imaginan que en la muerte perece todo el hombre. Otros tienen ideas justas sobre Dios y sus atributos..., pero solamente creen en estas verdades en cuanto que son conocidas por las luces naturales, independientemente de toda revelación divina, que rechazan. Éstos son los verdaderos deístas» [4].

De los pensadores ingleses, en singular dependencia de Shaftesbury (1671-1713), pasó el deísmo a un nutrido grupo de pensadores franceses. Es bien notable la postura de Voltaire (1694-1778), que Fraile resume así al respecto: «Voltaire creyó siempre en la existencia de Dios y combatió el ateísmo. Si Dios no existiese habría que inventarlo. Propone la siguiente profesión de fe: Nosotros adoramos desde el comienzo de las cosas a la divinidad única y eterna, remuneradora de la virtud y castigadora del crimen; hasta aquí todos los hombres están de acuerdo, todos repiten con nosotros esta confesión de fe. Siempre he considerado el ateísmo como el mayor de los extravíos de la razón, pues decir que la armonía del mundo no prueba la existencia de un supremo artífice es tan ridículo como necio sería decir que un reloj no prueba la existencia de un relojero. Su demostración se basa en el argumento de los deístas ingleses...

Sabemos que existe Dios, pero ignoramos su naturaleza. La filosofía nos demuestra que existe Dios, pero es impotente para enseñarnos qué es, qué hace, cómo y por qué lo hace; si está en el tiempo, si está en el espacio, si ha ordenado una vez o si obra siempre, si está o no está en la materia, etc. Para saberlo sería preciso ser él mismo. No tenemos noción perfecta de la divinidad. Solamente tenemos de ella sospechas, verosimilitudes y probabilidades. Es una temeridad insensata pretender adivinar lo que es ese Ser: si tiene extensión o no, si existe o no en un lugar, cómo existe y cómo obra...

Dios es el autor del mundo físico, pero no interviene para nada en el orden moral ni en el desarrollo de la historia. No se preocupa lo más mínimo de los animales ni de los hombres que ha puesto sobre la tierra. Ellos son los que deben conducirse de suerte que sea posible la vida social. Son los corderos los que deben evitar ser comidos por los lobos» [5].

Dentro de los *enciclopedistas* franceses de la segunda mitad del siglo XVIII, merece especial mención, en el tema de Dios, Dionisio Diderot (1713-1784), que pasó de la posición deísta al ateísmo y al panteísmo naturalista. Lo presenta así Fraile: «Diderot abandonó muy joven el catolicismo y fue pasando del deísmo al ateísmo, hasta terminar en una especie de panteísmo naturalista. En las *Pensées philosophiques* se refiere todavía a la existencia de Dios y a una religión natural. La existencia de Dios se demuestra mejor por la física experimental de Newton que por las especulaciones de Descartes y Malebranche. Gracias a aquél, el mundo ya no es un dios, sino una máquina con sus ruedas, sus cuerdas, sus poleas, sus muelles y sus pesas, que por lo tanto, reclama un artífice creador. La religión natural, que une a todos los hombres, debe suplantar a todas las religiones positivas, exclusivistas e intolerantes, que los dividen y separan. La divinidad no habita en los templos, sino en la inmensidad abierta de la naturaleza. Los hombres han expulsado de entre ellos a la divinidad; la han relegado dentro de un santuario; los muros de un templo limitan su vista; ella no existe más allá de esto. ¡Insensatos! Destruid esos recintos que enredan vuestras ideas. Ensanchad a Dios. Vedlo por todas partes donde Él está, o, si no, decid que no existe. Más tarde abandonó el deísmo y la religión natural, adoptando el ateísmo. Dios es una máquina absolutamente perversa e inservible. La hipótesis de Dios es causa de todos los males y entorpece el progreso científico. La naturaleza y la vida son eternas. Donde quiera que se admita la existencia de Dios queda descompuesto el orden natural de nuestro deberes y corrompida la moral. Hay que sacudir el yugo de toda religión y libertarse de toda clase de superstición. Los preceptos de la religión entorpecen y contrarían la evolución natural del individuo. No basta el deísmo, el cual corta las doce cabezas de la hidra, pero vuelven a rebrotar otra vez» [6].

4. FRAILE, *o.c.* III, 802-803.
5. *Ibid.*, 885-888.

La pretendida superación del *antropomorfismo personalista*, desde la perspectiva del idealismo panteísta y deísta, condiciona grandemente el pensamiento sobre Dios en muchos pensadores, mayoritariamente protestantes, de este siglo, tal como lo registra uno de ellos, Wolfhart Pannenberg: «Quien hoy día aborda la empresa de hablar sobre Dios, no podrá ya contar con el presupuesto de una comprensión inmediata de él. No, al menos, caso de que se refiera al Dios vivo de la Biblia. El discurso sobre

6. FRAILE, *o.c.* III, 805-806.

el Dios vivo creador del mundo amenaza hoy convertirse, incluso en boca de los cristianos, en vocabulario vacío. Por lo que hace a la comprensión de la realidad del mundo en que existimos, determinado como está por la ciencia y por la técnica, el vocablo Dios parece ser superfluo, si no incluso estorbante. Una forma de vivir y de pensar sin Dios definen actualmente el comportamiento cotidiano de cada persona, también el del cristiano. Este ateísmo vivido es hoy el punto evidente de partida de toda reflexión pensante. Ya la mera pregunta de si Dios realmente existe y quién sea Dios, no precisa hoy de una particular justificación, cuando se presenta con la demanda de ser tomada en serio por todos, al menos en cuanto pregunta. Para el pensar filosófico, la pregunta sobre Dios como fundamento supremo de todo existente, se ha hecho tan radicalmente problemática en los últimos 150 años que representa ya una sensación el que un filósofo quiera hoy abordar de nuevo la antigua temática de la doctrina filosófica de Dios» [7].

«Si no me equivoco, la crisis de la idea de Dios está emparentada, desde el siglo XVIII principalmente, con la problemática de cómo pueda pensarse como persona al poder que determina todo lo real. Porque, de ordinario, el concepto de personalidad que se le ha atribuido a Dios, ha sido un concepto tomado del hombre. Pero todos los ensayos de este tipo, desde la idea de razón o mente divina de Anaxágoras hasta el concepto de Dios personal de Max Scheler, sucumben a la crítica que, apoyándose en Espinoza, hace Fichte a la idea de Dios inaugurada por Leibniz, crítica esta que ha vuelto a ser blandida por N. Hartmann contra Scheler: todo concepto de persona obtenido de esta forma, incluye la finitud del hombre como elemento constitutivo suyo, y sigue así siendo inepto para designar al poder no-finito que determina toda la realidad». Y transcribe, en nota el texto de Fichte: «¿A qué llamáis, pues, personalidad y conciencia? ¿No es a aquello que habéis encontrado en vosotros mismos, que en vosotros mismos habéis descubierto, y a lo que lo habéis calificado con este nombre? Pero el hecho de que a esto no lo penséis ni podáis pensarlo sin limitación ni finitud, podría enseñaros cuán poca atención habéis prestado a vuestra construcción de este concepto. Al añadir este predicado, hacéis de ese ser un ser finito, de índole semejante a la vuestra, y no

7. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática*, Salamanca, 1976, 167.

habéis pensado a Dios, como pretendíais, sino que os habéis reproducido a vosotros mismos en el pensamiento» [8].

Juan Pablo II, en su reciente encíclica *Evangelium vitae* (25-3-1995, n. 21, ha visto en la pérdida del sentido de Dios la causa más profunda de la deshumanización de amplios sectores del pensamiento moderno: «Es necesario llegar al centro del drama vivido por el hombre contemporáneo: el eclipse del sentido de Dios y del hombre característico del contexto social y cultural dominado por el secularismo, que con sus tentáculos penetrantes no deja de poner a prueba, a veces, a las mismas comunidades cristianas. Quien se deja contagiar por esta atmósfera, entra fácilmente en el torbellino de un terrible círculo vicioso: *perdiendo el sentido de Dios, se tiende a perder también el sentido del hombre*».

3. Relativismo antropocéntrico y modernismo

En nuestro siglo XX también se percibe una *actitud relativizadora* del ser de Dios en varios pensadores protestantes, en notable sintonía con el jesuita Carlos Rahner. Se contempla a Dios implicado en la vida e historia del hombre en mutua dependencia, en perspectiva antropocéntrica. El encuentro con Dios es existencial, opaco, no conceptual. Recojo algunos pasajes de la reseña de Pius Siller: «La pregunta acerca de Dios no es tanto la pregunta por un *qué* o por un *quién*, sino una pregunta por un lugar. Tú hablas siempre de Dios. ¿Dónde se le puede encontrar, entonces, para que yo comprenda lo que tú quieres decir? Esto se ha impuesto en la conciencia de la teología actual para el diálogo, apenas iniciado, con el socialismo ateo. Dios no es Dios más que como Dios del mundo (K. Rahner, W. Pannenberg). Tiene Él en el mundo una verdadera historia. Él es el poder de un futuro final, la superación en la gracia, la victoria sobre todo proyecto inmanente a la historia, la sobrevaloración de toda representación de Dios. Sólo con la venida de su reino se hará posible su divinidad... Dios es incomprensible porque es personalidad libre. Como personalidad libre se manifiesta en el encuentro histórico. El encuentro histórico se relaciona con el hombre... La paradoja de la oscuridad de Dios crece proporcionalmente a la revelación, en cuanto que, en el decurso de su desvelamiento

8. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática*, Salamanca, 1976, 191.

histórico, pone sin cesar, por su elección gratuita, las condiciones para su acción posterior; limita Dios, por lo tanto, su omnipotencia, restringe su libertad, como que relativiza su ser absoluto... No puede alcanzar la teología natural al Dios libre de la revelación, sino únicamente el concepto de un objeto, un ídolo»[9].

Un pensador católico de nuestro siglo que trató ampliamente el tema de los atributos divinos, con defectos y exageraciones que motivaron adhesiones e impugnaciones por parte de los demás pensadores católicos, fue Mauricio Blondel (1861-1949), el filósofo de la *acción* (título de su primera y famosa obra), muy implicado en el inmanentismo modernista condenado en la «*Pascendi*», pero preocupado en saltar desde él a la trascendencia, superando el agnosticismo kantiano, más que por vía conceptual abstractiva, por vía de intuición contemplativa y afectiva o por «connaturalidad». Blondel piensa en la conveniencia de un orden sobrenatural como culminación del desarrollo de la acción.

«La certeza del Ser trascendente –sintetiza Urdánoz– no se funda solamente sobre el universo físico o humano, sino más profunda y originariamente aún sobre el testimonio que él da de sí mismo en el mundo y en nosotros, por su presencia, su operación, su iluminación. Añádase a esto la opción de la voluntad, que lleva el asentimiento previo y espontáneo hacia el Ser verdadero a un consentimiento más explícito por el que con más certeza afirmamos la existencia de Dios y con mayor explicitación de las implicaciones de dicho objeto formal alcanzamos el verdadero conocimiento concreto del mismo.

En la larga sección siguiente estudia Blondel los *atributos* de Dios en forma singular de nueve aporías o dificultades que pueden presentarse contra la afirmación del Ser absoluto. El rechazo de las mismas lleva al desarrollo de otros nueve atributos como consecuencias o explicitaciones del modo de ser del Absoluto. Blondel prueba sucesivamente que este Absoluto es un *Ser en sí*, que saca de sí mismo su razón de ser o Causa incausada; un *Ser por sí*, la perfección total como adecuación de lo inteligible a la inteligencia; que es *viva Verdad* por generación fecunda de un Verbo que procede del Principio inteligente y *no es un ser solitario*, sino efusión de Amor en razón de su infinita Bondad, con lo cual establece de

9. K. RAHNER, *La Teología en el siglo XX*.

nuevo la demostración –por congruencia– de la Trinidad; por fin, que *Dios es personal*, con toda la perfección que supone la personalidad. En las tres últimas aporías o preguntas alega eficaces razones para explicar la inteligibilidad de la *creación* y que esta creación es compatible con la noción del Ser absoluto o infinito, puesto que Dios no crea por utilidad e indigencia de algo, sino por una manifestación de su perfección y bondad; y no es menos persuasiva la reflexión con que expone que la existencia del *mal* físico no se opone a la Bondad divina, y tiene su raíz en la deficiencia de la creatura. Es decir, toda una teodicea, muy conforme con la filosofía tradicional sobre la naturaleza intrínseca de Dios»[10].

Aunque ya hemos aludido anteriormente al *modernismo*, al tratar de la existencia de Dios, tenemos que mencionar también su modo de concebir o sentir su naturaleza. La encíclica «*Pascendi*» plasmó maravillosamente bien sus contenidos filosófico-teológicos, como reconoció el mismo Loisy. Partiendo del agnosticismo kantiano y del empirismo fenoménico, no admiten vía de acceso racional al conocimiento de Dios ni a los motivos de credibilidad de la divina revelación. La base positiva de la actitud religiosa es la inmanencia vital, donde se siente la indigencia de lo divino. Este sentimiento de lo divino no nace de la conciencia, sino de la subconsciencia; y su contenido es opaco, incognoscible, fideísta, término de intuición o experiencia personal. En este inmanentismo no es fácil distinguir a Dios del hombre, lo sobrenatural de lo natural, lo que es acción de Dios y lo que es transfiguración del hombre: «ofrece sospecha –dice Pío X– de sentido panteísta». Dios, término de la experiencia religiosa, se refunde en el personal sentimiento, lo mismo que los dogmas de la Iglesia: «En aquel sentimiento tantas veces nombrado, puesto que es sentimiento y no conocimiento, Dios se presenta ciertamente al hombre, pero de modo tan confuso y revuelto que apenas o en absoluto se distingue del sujeto creyente. Es, por consiguiente, necesario ilustrar el mismo sentimiento con alguna luz para que Dios surja de ahí totalmente y sea discernido. Tal función corresponde al entendimiento a quien toca pensar y analizar y por quien el hombre reduce primero a ideas los fenómenos vitales que en él surgen y los expresa luego por palabras. De ahí la expresión corriente entre los modernistas de que el hombre religioso tiene que *pensar* su fe...

10. URDANOZ, *o.c.*, VI, 291-292.

En el sentimiento religioso hay que reconocer cierta intuición del corazón, por la que el hombre, sin intermedio alguno, alcanza la realidad de Dios y adquiere tan grande persuasión de la existencia de Dios y de su acción, tanto dentro como fuera del hombre, que aventaja con mucho a toda persuasión que pueda venir de la ciencia».

Como exponentes de una religiosidad sentimental, no intelectual, y sin dogmas, con proclividad panteísta, podemos mencionar a dos pensadores españoles, coetáneos de los modernistas: Jorge Santayana (1863-1952) y Miguel de Unamuno, ya citado. Recojo la reseña de Urdánoz: «A través del espíritu son posibles la libertad de la voluntad y la intuición de las esencias, y se hace posible la liberación, que no es, empero, separación del mundo, sino abolición de la ignorancia y oscuridad sobre su esencia, con cierta inmersión en el espíritu cósmico a través del sufrimiento y de la muerte, como ha revelado el cristianismo con el dogma de la pasión y muerte de Cristo. Santayana insinúa con ello cierta nostalgia del panteísmo o monismo hinduista.

Sobre las relaciones del espíritu con la naturaleza su posición se muestra vacilante. A veces afirma que toda la evolución natural está dirigida al fin de hacer posible la vida espiritual; la dirección del desarrollo del mundo material sería finalista, hacia la realización del espíritu. Pero otras veces expresa mera concepción naturalista, según la cual el espíritu sería un producto causal, finito y temporal de la evolución cósmica.

Una religión auténtica y una concepción teísta no son posibles dentro de este naturalismo, con su reducción ontológica de los reinos ideal y espiritual a la materia. Pero Santayana era profundamente religioso. Por tendencia sentimental, herencia de su ascendencia hispana y de sus tempranos años en la madre patria, profesaba profundas simpatías hacia la religión católica, y a veces se llamaba católico sin haber abjurado expresamente de la fe (como también conservó siempre la nacionalidad española), y manifestando aversión frente al protestantismo; mas por convicción era pagano. Era un hombre dividido, fluctuando entre el simple materialismo y la tendencia hacia un espiritualismo casi místico, pero sin dogmas ni credo, como su compatriota Unamuno. Se ocupó bastante del tema religioso, pero proponiendo una interpretación simbólica de los dogmas cristianos. Concebía la religión como un producto de la imaginación, la facultad más activa y creadora de la poesía, como una tela tejida por la imaginación en un esfuerzo por vaciar en moldes simbólicos los valores morales del universo. Así, como Comte, interpretaba la Trinidad cristiana de modo materialista: la materia, por su potencia, sería Dios Padre; el reino de las esencias sería el Hijo o Logos, y el reino del espíritu, el Espíritu Santo.

Y en *La idea de Cristo en los Evangelios* ensalza la figura de Cristo como el ejemplo más alto, incluso como el ideal mismo de la vida espiritual. Su doble naturaleza divina y humana representa en su límite la tensión de la materia y el espíritu, existente en todos los hombres. Su pasión representa la victoria del espíritu sobre la materia, victoria que, por la importancia propia del espíritu, consiste justamente en el sacrificio e indica a todos los hombres una meta ideal. De este modo la religión de la humanidad es la única religión, afirma Santayana. Su concepción materialista y epifenoménica le impedía hipostasiar el reino de las esencias y de los valores en un Dios personal» [11].

4. Hipercrítica y vocabulario teológicos

De los filósofos más o menos teístas, muy distantes del pensamiento de santo Tomás, ha sido Max Scheler quien se ha detenido más explícitamente en señalar los atributos divinos antes de su declinación final al panteísmo. Recojo también ahora el resumen de Urdánoz: «De estas determinaciones más formales del ser de lo divino: *ens a se*, infinitud, omniactividad y santidad, procede Scheler a desarrollar los atributos de Dios en la religión natural, siempre con las mismas reservas de que no pretende proceder por vía de inferencias causales, sino mediante conexiones causales. Otra reserva que nota para estas determinaciones positivas o atributos de Dios es la inadecuación de todos nuestros conceptos respecto del ser divino, estableciendo el principio de *analogía* con nuestras categorías del ser finito y excluyendo así de los atributos divinos todos los antropomorfismos o imágenes simbólicas del lenguaje religioso vulgar. Dios, por su ser, es *trascendente* a todas las categorías de substancia, potencia y actividad, las cuales, como atributos divinos, coinciden en una cosa; y cada atributo presenta toda la plenitud de su esencialidad simple e indivisible.

11. URDANOZ, *o.c.*, VI, 395-396.

Scheler hace especial hincapié con larga reflexión en el atributo de *espiritualidad* del ser divino. Dios, como espíritu, se hace con evidencia presente a quien tiene conciencia de su propio ser íntimo espiritual de persona como centro de todos sus actos, por su semejanza con el espíritu humano. El santo *ens a se* tiene que ser de naturaleza espiritual, es espíritu, independiente de todos los atributos de la materia y fuerzas cósmicas. Y de tal atributo de *espíritu infinito*, consecuencia del *ens a se*, se deriva su absoluta unidad y simplicidad, su eternidad y ubicuidad o elevación sobre todos los caracteres del espacio, tiempo y magnitud. Asimismo la omnicausalidad de Dios como espíritu infinito personal se manifiesta en la *creación libre*, o en su absoluta libertad para producir los seres de la nada, pues Dios crea por su voluntad personal libre, cuya actividad va precedida por su sabiduría total y omnisciente. Y, puesto que Dios es causa suprema del mundo, su acción debe continuarse en la obra de la conservación del mundo y en el concurso sobre las causas segundas.

De este modo desarrolla Scheler, a partir de sus primeros postulados fenomenológicos, el conjunto de los atributos de Dios de una manera enteramente similar a como los establece la teología racional. Su primer *intuicionismo* ontologista es olvidado en el trascurso de sus reflexiones, pues asume las mismas argumentaciones racionales que los filósofos cristianos, siendo quizás los más salientes los profundos razonamientos con que rebate todas las formas de panteísmo y justifica al final la necesidad del mal en el mundo por la finitud y contingencia constitutivas del Universo, estableciendo incluso la necesidad de la redención cristiana. En esta obra cumbre de Scheler, el filósofo cristiano ha prevalecido sobre su orientación fenomenológica [12].

En comparación con los pensadores cristianos, y máxime en comparación con santo Tomás, los filósofos de la inmanencia, muy propensos al panteísmo, no prestan mayor atención al tema de la sabiduría divina y a su infalible verdad. Sólo al loco de Nietzsche que afirmó la muerte de Dios se le ocurrió dar como motivo que Dios era un testigo vitando porque sabía demasiado. Las amplias y profundas disquisiciones de santo Tomás sobre la ciencia de Dios referida a lo necesario y a lo contingente, a lo eterno y a lo temporal, a lo determinado y a lo libre, a lo real y a lo

12. URDANOZ, *o.c.*, VI, 450.

posible, al bien y al mal, no tienen apenas cabida fuera del ámbito católico. Y aún dentro de los católicos, quienes han optado por el giro antropocéntrico de la teología, son poco sensibles a los temas estrictamente teológicos. Les es más grato hablar del hombre, del mundo y de la historia que hablar de Dios.

En la valoración crítica del pensamiento teísta y del ateísmo no es raro encontrarse en los últimos años con una actitud de hipercrítica del modo de presentar el tema de Dios por parte de los teólogos y de la correlativa comprensión de las actitudes ateas, que, más que ser hostiles a Dios, lo son a las presentaciones que se hacen de Dios. Es el tema del *verdadero* Dios. Ya en el concilio Vaticano II, durante la discusión de la Constitución pastoral «*Gaudium et spes*» (n. 19), algunos padres se excedían en la justificación del ateísmo como reacción a la falsa presentación por parte de los creyentes. Tras las pertinentes enmiendas reconoce que «en esta génesis del ateísmo pueden no tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión». Tampoco es raro que estos hipercríticos pequen de superficialidad o de ingenuidad al juzgar como mitológicas o fantásticas las exposiciones auténticas revestidas o ilustradas con metáforas. No se paran mientes a la continua advertencias de los teólogos al sentido analógico de su lenguaje. John A. T. Robinson, en sintonía con Tillich, tiene estas apreciaciones: «La formulación tradicional del cristianismo, según Tillich, siempre se ha hecho en términos de lo que él llama "supranaturalismo". Según esta manera de pensar, que es en la que todos hemos sido educados, Dios es concebido como "el ser más alto", afuera, encima y más allá de este mundo, existiendo por su propio derecho junto a su creación y frente a ella. Como Tillich dice en otro momento, Dios es un ser externo a los demás y, como tal, una parte determinada de la realidad total. Ciertamente que se le considera como la parte más importante, pero, en tanto que parte, se halla igualmente sometido a la estructura del todo... Es visto como un *sí mismo* que tiene un mundo, como un *ego* que está en relación con un tú, como una causa que se halla separada de su efecto, como algo que tiene un espacio definido y un tiempo sin fin. Es un ser, pero no el ser en sí... Al convertir a Dios en un objeto como los demás

objetos, cuya existencia y naturaleza son siempre discutibles, la teología favorece la tendencia que conduce al ateísmo y alienta a los que se esfuerzan por negar a ese Testigo que amenaza su existencia. El primer paso hacia el ateísmo siempre es una teología que rebaja a Dios situándolo al nivel de las cosas dudosas. El juego del ateo resulta entonces muy fácil, ya que se halla plenamente justificado cuando destruye semejante fantasma con todas sus cualidades espectrales. Y porque el ateo teórico tiene razón en su destrucción, los ateos prácticos (es decir, todos nosotros) estamos siempre prestos a utilizar sus argumentos en apoyo de nuestras propias tentativas de esquivar a Dios» [13].

También Ortega y Gasset pensaba que «el cristianismo necesita situar a Dios, por decirlo así, avecindarlo en un lugar del espacio, y por eso califica a Dios atribuyéndole, como algo esencial a él que lo define y precisa, un local donde normalmente está, cuando cotidianamente reza: Padre nuestro, que estás en los cielos. Padres hay muchos, pero singulariza a Dios en el que habita en lo alto, en la región de las estrellas fijas o firmamento. Y contrapuestamente aloja al diablo al otro extremo, en la región más abajo, más in-ferior, a saber, el infierno. El diablo resulta así el antípoda de Dios» [14].

13. ROBINSON, *o.c.*, 50 y 99.
14. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, 103.

IV

VIDA DE DIOS

El tema del *Dios vivo*, tan frecuente en el Antiguo Testamento, en contraposición a los «dioses muertos» o ídolos paganos, y de la *nueva vida* que procede de Dios, tan predicada en el Nuevo Testamento, no puede ser ajeno a los pensadores de nuestro tiempo. El problema, no resuelto ni bien planteado por varios pensadores modernos, es distinguir o no confundir lamentablemente la Vida que es Dios con la vida por Él causada, recayendo en un panteísmo vitalista, el *élan vital* evolutivo universal en el que va implicado el mismo Dios (Bergson) o en el reduccionismo antropocéntrico, que reduce la teología a antropología (Feuerbach). Es la andadura del mencionado John J. Robinson: «Si las afirmaciones acerca de Dios son afirmaciones acerca de la ultimidad de las relaciones personales, nos será forzoso convenir en que Feuerbach tenía estrictamente razón cuando pretendía traducir "teología" por "antropología". Su propósito se cifraba en restituir desde el cielo a la tierra los atributos divinos que, según él, le habían sido arrebatados para ser atribuidos a un Ser perfecto, a un Sujeto imaginario, ante el cual el hombre, empobrecido, caía en adoración. Feuerbach creía que la verdadera religión consiste en reconocer la divinidad de estos atributos y no en transferirlos a un sujeto ilegítimo (sujeto a quien su discípulo marxista Bakunin motejó de "el espejismo de Dios"). El verdadero ateo –escribe Feuerbach– no es el hombre que niega a Dios, al sujeto; sino el hombre para el cual los atributos de la divinidad, tales como el amor, la sabiduría y la justicia, no son nada. Y la negación del sujeto no implica necesariamente, ni mucho menos, la negación de los atributos. He aquí, pues, una posición muy próxima a la que nosotros hemos adoptado; y Bultmann, en respuesta a un reto de Karl Barth, ha di-

cho: Con toda sinceridad quisiera convenir en ello: estoy intentando sustituir la teología por la antropología, ya que interpreto las afirmaciones teológicas como afirmaciones sobre la vida humana» [1]. Dios es, pues, vida, pero vida humana. Más que con panteísmo nos encontramos con el panantropismo.

Cierto que *la evolución creadora* de Bergson, como vitalismo panteísta, estaba cerrada a la trascendencia de Dios; pero el Bergson de *Las dos fuentes de la moral y la religión* daba valor a la experiencia mística de Dios, aunque muy poco dilucidado. Este vitalismo en Guillermo Dilthey toma proyección historicista, y se absolutiza con carácter panteísta. Mas este Absoluto su vida, que es el *primum psychologicum* y el *primum ontologicum*, no es realidad metafísica, no es vida substancial; es puro devenir, pura actualidad, confundida con su entorno, con su circunstancia. Es el vitalismo que encontramos también en Ortega y Gasset. El «yo soy la vida» evangélico tiene mayor entidad y consistencia.

1. ROBINSON, *o.c.*, 89-90.

V

LA VOLUNTAD DIVINA

En el cristianismo, partiendo de infinidad de datos de la divina revelación, manifestada en palabras y en hechos, y de una metafísica del ser, la existencia de la voluntad en Dios es indubitable. Dios es amor, se ama a sí mismo y ama a las creaturas que él mismo eligió libremente para que existieran y libre y amorosamente las conserva. La aceptación común entre los cristianos de esta verdad fundamental ha sido compatible con gran diversidad de opiniones sobre el modo del querer divino, especialmente del que es referido a las criaturas: si las quiere a todas igualmente y por necesidad; si quiere también el mal; si su querer es compatible con la libertad de los hombres. Allá por el siglo XIV, en el ambiente nominalista de Ockam y luego en tiempo de Espinoza, el tema del voluntarismo se llevó al extremo de cuestionarse si Dios es necesariamente lo que es o si puede ser lo que quiera; si la verdad es lo que Dios quiere que sea, o si es independiente de la voluntad divina; si la ley natural depende o no de la voluntad divina.

En el pensamiento occidental posterior más o menos independizado de los postulados cristianos y de la preocupación por el tema de Dios en sí, la voluntad y la libertad se viven y se piensan desde el hombre, desde la inmanencia. Cuando se la compara con la libertad divina, o es para negarla por suponer que es incompatible con el ejercicio libre de la voluntad del hombre o es para reducirla a unos límites que no ahoguen la autonomía del hombre. Como la autonomía de la razón se llama racionalismo, la autonomía de la voluntad se llamará voluntarismo o libertismo.

1. Del voluntarismo teológico al pragmatismo agnóstico

Un modo peculiar del voluntarismo inmanentista, completamente agnóstico, muy parecido al modernismo de la «*Pascendi*», es el del pragmatista norteamericano Guillermo James (1842-1910). Más que de un Dios que ama y quiere, nos encontramos con un sentimiento religioso del hombre que busca pragmáticamente salvación en un *Yo más grande* de quien viene la experiencia salvadora. «Nuestra aspiración al bien –expone Urdánoz– y a la felicidad, al no quedar satisfecha en lo humano, se manifiesta como una indigencia de lo divino, que en un principio se encuentra en estado latente y en la subconsciencia. En circunstancias favorables y en un cierto grado de tensión, esta aspiración irrumpe en la conciencia ordinaria con manifestaciones de adoración y otras formas de sentimiento religioso. Esta conciencia religiosa reviste entonces una forma objetiva, afirmando su relación con un Yo más grande del cual le viene la fuerza y bienestar, como un hecho cierto. La hipótesis o creencia religiosa en una Conciencia superior brota, pues, del fondo de la vida subconsciente bajo la presión del sentimiento religioso... Las irrupciones del subconsciente en la conciencia clara tienen la propiedad de objetivarse en ideas y formas religiosas. James las llama supercreencias... Todas son creencias de una fe voluntarista y todas merecen igual respeto y libertad. Por su parte James se adhiere a alguna forma de estas supercreencias, prestando una fe pragmática a esa región del más allá que él llama mística y sobrenatural, sin que ello signifique que crea en alguna religión revelada. Los cristianos llaman Dios a este ser y yo me serviré en adelante de ese mismo nombre.

La teoría jamesiana de la experiencia religiosa no trasciende más allá de un inmanentismo subjetivista, o tal vez de un panteísmo místico» [1]. En este voluntarismo inmanentista los atributos de la bondad y voluntad divinas quedan muy en penumbra. No así en el optimismo desbordante de Malebranche y Leibniz, para quienes la voluntad divina es tan difusiva que, al crear, no puede menos de dar origen al mejor de los mundos posibles: «Dios no está obligado, metafísicamente hablando, a crear el mundo. Pero sí está obligado, con necesidad moral, a disponer las cosas lo

1. URDANOZ, *o.c.*, VI, 241-242.

mejor posible, porque de lo contrario no sólo daría motivo de ser reprendido en lo que hizo, sino que, además, no podría complacerse en su obra y se haría responsable de tal imperfección, lo que sería contrario a la felicidad de la naturaleza divina» [2].

Con semejante optimismo concibió la acción de la voluntad divina, en menoscabo de su libertad, Antonio Rosmini: «El amor con que Dios se ama, aún en las creaturas, y que es la razón por la que se determina a crear, constituye una necesidad moral que en el ser perfectísimo induce siempre el efecto; porque tal necesidad, sólo entre diversos entes imperfectos deja íntegra libertad bilateral» [3].

2. ¿Voluntad de Dios soberana a cuenta de la libertad humana?

La gran aporía o dificultad del querer de la voluntad divina, en toda su extensión e intensidad sobre el hombre, es la de su compatibilidad con la autonomía, libertad y responsabilidad de la acción humana, y esto no sólo en el orden de la gracia, sino también en el simple querer humano. El problema lo sintió notoriamente Pelagio en el siglo V, en el ámbito teológico, buscándole salida naturalista; en nuestros días lo replantea el humanismo existencialista, tomándolo como motivo de ateísmo, como es patente en Jean Paul Sartre.

Para Sartre la realidad fundamental es la libertad, absoluta, sin otra norma de realización que ella misma. El hombre se proyecta y se realiza a sí mismo eligiendo lo que quiera. Ni necesita de Dios ni éste es aceptable para una realización existencial autónoma. Al pesimismo de sus primeras obras siguió el optimismo de la autosuficiencia existencial. «El existencialismo no es sino el esfuerzo para extraer las consecuencias de una posición atea coherente. No intenta sumir al hombre en la desesperación. Pero si se llama, como los cristianos, desesperación a toda actitud de incredulidad, entonces parte de un desesperar original. El existencialismo no es de tal manera ateísmo que se agote en demostrar que Dios no existe. Él declara más bien: aun si Dios existiera, nada cambiaría; tal es

2. LEIBNIZ, *Theodicea*, II, 201.
3. ROSMINI, DS 3218.

nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, pero pensamos que el problema no es el de su existencia; el hombre debe reencontrarse y persuadirse de que nada le puede salvar de sí mismo, aun cuando hubiera una prueba válida de la existencia de Dios. En tal sentido el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción, y sólo por mala fe y confundiendo su propia desesperación con la nuestra es como los cristianos pueden llamarnos desesperados» [4].

3. El mal como objeción a la santidad de Dios

Otro gran problema que ofrecen los atributos divinos y la misma racionabilidad de la existencia de Dios es el del *mal* experimentado u observado en este mundo. Si Dios es omnipotente y misericordioso ¿qué explicación puede tener que cause o permita el mal en el mundo por Él creado y regido? Es la objeción popular, filosófica y teológica de siempre. A. D. Sertillanges, O.P., historió el tema en su extensa obra *El problema del mal* [5], desde la civilización asirio babilónica hasta el pesimismo existencialista de nuestro siglo. Es la tentación de desesperanza de los mismos creyentes: si Dios me ama y le amo ¿por qué permite mis males, la muerte de tantos inocentes, tantos crímenes? A Alberto Camus, a quien parece que no le preocupó en absoluto el problema de Dios, se rebela contra el hecho del mal (especialmente en *El Rebelde* y en *La peste*) para terminar proclamando el absurdo de la vida, cuyos goces buscaba afanosamente. Está en la misma onda de Sartre con su libertad absurda sin sentido fuera de ella misma: sin un para qué. «En el diálogo entre creyentes y ateos –dice Danielou–, la cuestión del mal ocupa un puesto esencial. Esta cuestión es, para muchos hombres, fuera de toda ideología, el principal obstáculo para la creencia en Dios» [6]. Es de advertir, sin embargo, que los más pesimistas modernos (Schopenhauer, Nietzsche, N. Hartmann, Sartre, Camus, etc.) en su protesta contra el mal, y hasta contra Dios como responsable de él, no suelen detenerse en el análisis de las distintas clases de males. Porque no es lo mismo el mal físico (dolor sensible, enfermedad, muerte) que el mal moral (pecado, pesar, sentimiento de culpabilidad). El dolor físico, el desgaste orgánico y la muerte son tan naturales como el placer, el crecimiento y la salud, pues todo ello pertenece a la constitución de la naturaleza humana pasible, atribuible al autor de la naturaleza humana ¿Que ésta está mal constituida? No se prueba. El mismo Schopenhauer, para quien «este mundo es el peor de los posibles», se complacía en los placeres de la vida. El mal moral, el pecado y el sentimiento de culpabilidad, son cosas propias del hombre, no atribuibles, desde luego, directamente a Dios. No ciertamente el sentimiento morboso o complejo de culpabilidad (Freud), pero ni tampoco el pecado real y el sentimiento normal de culpabilidad, productos de la voluntad libre del hombre, en los que entra Dios indirectamente al establecer las normas del bien y del mal, porque «si Dios no existe –decía Dostoievsky– todo está permitido». Sartre pensaba que «si Dios existe, yo no soy libre». Los cristianos piensan más bien que porque Dios existe y es tan grandioso en sus obras dotó al hombre de libertad capaz de colaborar responsablemente a su propia realización pudiendo autodestruirse y enfrentarse a Dios. En todo caso, la pretensión de eliminar la idea de Dios del horizonte de la responsabilidad humana no ahuyenta el problema del mal moral, porque, al menos según el pensamiento católico, últimamente ratificado en la *Gaudium et spes*, n. 16, del Vaticano II, la voz de la conciencia «no deja de hacerle presión hacia el amor y el cumplimiento del bien y la huida del mal... Es una ley escrita por Dios en el corazón del hombre».

4. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme.*
5. SERTILLANGES, *El problema del mal*, Madrid, 1951.
6. J. DANIELOU, *La teología del mal frente al ateísmo*, en «El ateísmo contemporáneo» IV, 311.

VI

DIOS ES AMOR

En los pensadores modernos no cristianos no es frecuente encontrarse con el tema del amor, tan prioritario en la teología y filosofía cristianas. En Espinoza hay una expresión que suena a escolástica: «El amor intelectual a Dios es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo» (*Ethica*, V, 36): pero en su contexto panteístico, no puede tener gran significación como acto o atributo de la voluntad divina, causa del amor de la voluntad humana. Por lo demás, su presentación de Dios como *causa sui* haría pensar en un amor causado, esto es, no atributo divino realmente identificado con la naturaleza divina.

Naturalmente, un amor personal, espiritual y trascendente no tiene fácil cabida en una mentalidad atea, panteística ni deísta. Desde la inmanencia, el sentimiento religioso e indigencia de lo divino a que hemos hecho alusión anteriormente, no son traducibles en amor, sino en deseo, que, por implicar la imperfección de lo no poseído, no se da formalmente en Dios.

Aparte del amor, el otro acto que se da formal y eminentemente en la voluntad divina es la beatitud o felicidad, de la que también participan los hombres según la fe y la teología cristianas. Es otro tema muy ausente en los pensadores no cristianos, y poco tratado por gran parte de los teólogos de nuestro tiempo. Una notable excepción es Santiago Ramírez, O.P., que le dedica cinco volúmenes de sus «*Opera omnia*».

Antes de referirnos a otros atributos divinos, prioritariamente relativos a las creaturas, hemos de consignar que estos atributos absolutos de sabiduría y amor divinos en varios teólogos de nuestro tiempo son contemplados prioritariamente en su relación histórica con el hombre, no en su realidad metahistórica. Es el enfoque del curso *Mysterium salutis*, muy

imbuido de la mentalidad existencial-historicista de Carlos Rahner, diametralmente opuesto al de santo Tomás. El mismo teólogo protestante K. Barth llama la atención sobre este reduccionismo de los atributos a los del Dios para nosotros: «Resultaría peligroso y, en último término, mortal para la fe en Dios que Dios no fuera el señor de la gloria, que no tuviéramos la garantía de que él es realmente y sin reserva todo eso que se nos presenta en la revelación: el omnipotente, el santo, el justo, el misericordioso, el omnipotente y eterno, a pesar de que para decir todo eso tenemos que emplear un lenguaje lleno de imágenes. Y lo es no en un grado inferior, sino en un grado infinitamente superior a lo que nosotros podemos conocer, y de una manera totalmente real, es decir, no solamente para nosotros, sino *en sí mismo*» [1].

1. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, 365. 72.

VII

JUSTICIA Y MISERICORDIA

Para los pensadores cristianos de nuestros días estos dos atributos no se prestan a mayores reflexiones que en siglos anteriores, tan aquilatadas como fueron las de santo Tomás. Dios es ciertamente justo en sus obras, no en cuanto que sea deudor o deba algo a nadie, sino en cuanto que distribuye a cada uno según los fines que Él mismo prefijó. El hecho de que los hombres cometan injusticias, no es atribuible a Dios, sino a la voluntad libre y defectible del hombre. Algunas encuestas y obras literarias de nuestro tiempo revelan cierta sublevación contra la injusticia observada entre los hombres, tomando el hecho como pretexto de ateísmo o abandono de la fe. La respuesta de los creyentes es obvia: Dios es justo en sus obras y quiere que las obras de los hombres sean justas; y Él se reserva la sanción final.

El atributo de la misericordia divina, que es el nombre del amor de Dios a los hombres, tampoco ofrece mayores dificultades. Su compatibilidad o congruencia con la justicia divina, de la que es corona, ha sido perfectamente establecida por la teología clásica. Un aspecto difícil y misterioso de la misericordia divina, que ha reaparecido en nuestro siglo, en obras escritas, como la de L. A. Getino y la de G. Papini, y que viene preocupando vitalmente a los creyentes desde los primeros siglos del cristianismo, es el de la limitación de la misericordia divina respecto de los réprobos del infierno. Naturalmente, esta preocupación afecta a quienes creen en el infierno, en la justicia y en la misericordia divinas.

VIII

PROVIDENCIA Y PREDESTINACIÓN

Desde los presupuestos de la existencia, universalidad o extensión, profundidad y eficacia de la sabiduría y del querer divinos, tal como los expone santo Tomás, el tema de la divina *providencia* no ofrece mayor dificultad. Es simple derivación sistemática. Para los cristianos de todos los tiempos, dada la riqueza de la divina revelación sobre el particular, y su realización histórica, sobre todo a largo plazo, Dios resulta admirable en su providencia, que incluso sabe sacar de los males permitidos bienes queridos. La reducción de los deístas, a quienes hemos aludido anteriormente, no puede obedecer más que a una concepción pobre de la grandeza de Dios, tan admirable en las cosas pequeñas como en las grandiosas. Para los ateos la providencia no es problema o lo fue, pero no pudieron superarlo ante el hecho del mal incomprensible. En realidad, tampoco tiene sentido para los ideólogos panteístas, sean materialistas o idealistas, pues la providencia es atributo personal.

Los teólogos recientes que prestan especial atención a la historia de la salvaoión, no pueden menos de tener por central el tema de la providencia, fenoménicamente, sin que se adentren en su vinculación con los atributos de la sabiduría y amor divinos.

La parte más misteriosa e impresionante de la divina providencia es la que se refiere al destino final de los hombres, cuyo nombre propio es el de *predestinación*. Lo que inquieta a la mente y al corazón humano, aunque sea tan grande como el de san Pablo y san Agustín, a quienes anonadaba este gran misterio, no es tanto la gran donación de la vida eterna a los predestinados, por pura gracia, sino el abandono, la «*derelictio*», de los no predestinados. Los creyentes lo aceptan, aunque no lo comprendan, como tampoco lo comprendían san Pablo y san Agustín. Los no creyentes pasan, naturalmente, sobre el tema.

En la historia del dogma el magisterio de la Iglesia Católica debió pronunciarse sobre esta admirable y trementa verdad de la predestinación de los elegidos y de la no predestinación de los réprobos, y sobre la no predestinación al infierno [1]. Los teólogos, dentro del amplio margen de discusión que dejan las fórmulas dogmáticas, explican lo que buenamente pueden, conjugando los diversos elementos que entran en el proceso de la predestinación: gracia, vocación, consentimiento, justificación, mérito, perseverancia final. Entre los teólogos actuales se evita detenerse en el tema, quizás por miedo a reincidir en las antiguas discusiones.

El vocabulario de «condenación» sí se mantiene en su acepción laica, no sólo referido a las sanciones penales, sino también en sentido más o menos metafísico: condenados a ser libres, condenados al absurdo, ser para la muerte, etc.

1. DS 528, 1567.

IX

LA OMNIPOTENCIA DIVINA

El poder de Dios, como atributo dinámico, que es su mismo saber y querer proyectado al obrar exterior, no tiene nada de potencial o pasividad; es acto puro. Las concepciones panteístico-emanatistas, antiguas o modernas, no se avienen con este atributo divino. Tampoco el ambiguo atributo aplicado por Espinoza a Dios de «*causa sui*», pues ser causado implica potencialidad o pasividad. En todo caso no se puede identificar la omnipotencia divina con su obra *ad extra*, realmente distinta del atributo divino, y libremente elegida por Dios. Leibniz no tenía en cuenta esta distinción: Dios al querer no podría menos de producir lo mejor.

Incluso aquellos teólogos historicistas que contemplan a Dios implicado en la vida del hombre, y cuya inmobilidad les resulta incomprensible, no pueden tener una idea muy cabal de la omnipotencia divina. El que Dios no pueda cambiar en sí, no difiere de que no pueda mentir, ni pecar, ignorar, o dejar de ser. La supuesta limitación de la omnipotencia divina por lo imposible o contradictorio no es realmente limitación, sino plenitud. No se puede convertir una licencia literaria en metafísica. Poder no ser no es un poder activo.

X

LA VIDA TRINITARIA

Varios de los tratadistas del tema de Dios en las últimas décadas prefieren empezar su estudio por la Trinidad para pasar luego al estudio de Dios Uno. Así preferían hacerlo los primitivos teólogos orientales. Santo Tomás optó más bien por el orden establecido por los occidentales, más en consonancia con el orden de la divina revelación (El Antiguo Testamento nos revela al Dios Uno, y no al Dios Trino) y al orden pedagógico de ir de la unidad a la trinidad. Desde luego no parece válida la razón de empezar por la Trinidad por ser tema más concreto que el de la Unidad, que sería más abstracto y metafísico. Tan concreto es el Dios del Génesis como el Verbo del evangelio de san Juan.

Es de sobra sabido que en los primeros siglos del cristianismo el tema trinitario fue prioritario y dio origen a los primeros concilios Ecuménicos (Nicea, Constantinopla, Efeso, Calcedonia). Gran parte de las obras de los Santos Padres son *De Trinitate*, sea bajo este título o bajo otros. En el mundo moderno, en el que fijamos la atención en esta parte de nuestro estudio, tenemos que distinguir dos vertientes o dos trayectorias: la de los autores no católicos que dan su versión de la Trinidad, y la de los autores católicos (o que se tienen por tales) que discurren sobre el tema sin atenerse a los cauces o directrices del magisterio eclesiástico.

1. La Trinidad en los pensadores modernos no católicos

Para Kant la Trinidad es la personalización de tres atributos de Dios naturalmente cognoscibles. A Dios se le llama Padre en cuanto creador y legislador; se llama Hijo en cuanto gobernador del universo; y se llama Espíritu Santo en cuanto justo juez de los hombres.

Hegel concibe la Trinidad como el triple momento de la evolución panteística del ente absoluto: tesis, antítesis y síntesis. La Idea en sí es Dios Padre o tesis; la idea para sí producida por Dios Padre es la antítesis o Hijo, que representa toda la naturaleza en la que Dios Padre se contempla; el nexo o acto de amor que une al Padre con el Hijo es la síntesis o Espíritu Santo.

Los modernistas daban a la Trinidad un sentido simbólico, puramente subjetivo, momento de la evolución del sentido religioso, sin contenido real objetivo. Pensaban, efectivamente, que para averiguar la naturaleza del dogma (en este caso el de la Trinidad), hay que averiguar ante todo qué relación existe entre las *fórmulas* religiosas y el *sentimiento* religioso del alma. Y esto lo entenderá fácilmente quien sepa que tales fórmulas no tienen otro fin que el de procurar al creyente un modo de darse razón de su fe. Por eso son intermedias entre el creyente y su fe: por lo que a la fe se refiere son notas inadecuadas de su objeto, que vulgarmente se llaman *símbolos*; por lo que al creyente se refiere, son meros *instrumentos*. De ahí que por ninguna razón se puede establecer que contengan la verdad absolutamente; porque en cuanto *símbolos*, son imágenes de la verdad y, por tanto, han de acomodarse al sentimiento religioso, tal como éste se refiere al hombre; en cuanto *instrumentos*, son vehículos de la verdad y, por lo tanto, han de acomodarse a su vez al hombre, tal como éste se refiere al sentimiento religioso. Ahora bien, «el *sentimiento religioso*, como quiera que está contenido en lo *absoluto*, tiene infinitos aspectos, de los que ahora puede aparecer uno, luego otro. Por semejante manera, el hombre creyente puede hallarse en diversas situaciones. Luego también las fórmulas que llamamos dogmas tienen que estar sujetas a las mismas vicisitudes y, consiguientemente, sujetas a variación» [1].

Otra variación de doctrina trinitaria en los tiempos modernos, opuesta al dogma católico, es la de los semiracionalistas del siglo XIX G. Hermes, A. Günther, J. Frohschammer, y de A. Rosmini, que, con base en las posiciones de Kant y Hegel de las tríadas idealistas, sostenían que, una vez conocido por revelación el misterio de la Trinidad, la razón podía demostrarlo filosóficamente, tal como los reseña y desautoriza el magisterio de la Iglesia (DS 2738, 2828, 2856-2857, 3225-3226).

1. DS 2483.

Más recientemente ha cundido también entre algunos teólogos liberales protestantes y católicos, partiendo de la filosofía de Hegel, la distinción entre el Cristo histórico (simplemente hombre) y el Cristo de la fe (mítico). «Strauss –repite Hans Küng– parte de la filosofía de Hegel y está convencido de que las expresiones bíblicas han de considerarse como representaciones míticas, como ropaje mítico de una afirmación esencialmente filosófica, como mitos» [2]. El mismo teólogo católico, descalificado de tal por Roma, parece asumir por su cuenta esta posición: «Lo hemos dicho: ya en el Antiguo Testamento se llama "hijo de Dios" al pueblo de Israel y, particularmente, a su rey, que en el momento de la entronización es constituido "hijo de Yahvé". Este título se aplica ahora a Jesús: por la resurrección y exaltación, Jesús es "constituido Hijo de Dios en plena fuerza"... Es evidente que el título no alude a la procedencia de Jesús, sino a sus derechos y a su poder. No se refiere a una filiación física, como en el caso de los héroes y los hijos de dios paganos, sino a una elección y delegación efectuada por Dios» [3].

En otra obra se pregunta: «¿Quién es este personaje que desde luego no es un ser celestial, temporalmente revestido de forma humana, sino un ser humano, plenamente humano, vulnerable, históricamente tangible?» [4] Para él los términos naturaleza y persona, fundamentales en materia trinitaria, le resultan ininteligibles: «Según la doctrina trinitaria ortodoxa, la que terminó por imponerse, Dios no es una persona, sino una naturaleza en tres personas (Padre, Hijos y Espíritu Santo). Y, viceversa, Jesucristo es una persona (divina) en dos naturalezas (divina y humana). Pero semejante terminología ha pasado ostensiblemente en los postreros tiempos a ser de equívoca ininteligible» [5].

Tampoco Piet Schoonenberg reconoce que Cristo sea persona divina y no persona humana. No hay segunda persona en Dios: «No sólo no se puede excluir un ser personal humano y consiguientemente un ser y devenir humano propio y un estar humano en la historia, sino que hay que reconocerlos positivamente en Jesucristo. ¿Qué significa, pues, negarle un acto de ser humano, creado? En este caso ya no es Jesucristo un hombre, ya no

2. H. KUNG, *¿Existe Dios?*, 287.
3. *Ibid.*, 928.
4. Idem, *Ser cristiano*, 362.
5. *Ibid.*, 382-383.

existe como hombre» [6]. Es una derivación al ámbito teológico de la teoría filosófica de identificar la conciencia humana con la persona humana.

2. Teología rahneriana de la Trinidad

La teología trinitaria, elaborada con tanto esmero por santo Tomás, no puede resultar fácil para nadie, dada la sublimidad de este gran misterio, y menos para aquellos pensadores modernos que no conectan con las categorías mentales con que obraban san Agustín y santo Tomás. A Carlos Rahner, por ejemplo, le resulta muy difícil la sistematización de las procesiones *ad intra* o inmanentes, las relaciones y la constitución de las personas trinitarias por relaciones subsistentes. «Se discute tradicionalmente si lo que constituye a una persona en Dios es la relación o la procesión: semejante disputa es una contienda en torno a verbalismos que de manera objetiva no pueden ya siquiera distinguirse realmente» [7]. Tampoco ve el modo de acoplar el concepto moderno de persona como conciencia al dogma trinitario. Después de revolverse en un mar de hipercríticas bastante confusas, termina proponiendo la hipótesis de las personas divinas como «formas distintas de subsistencia» (con lo que no salva debidamente el escollo por él temido del triteísmo). Aunque no resulte clarificadora la nueva formulación, dada la resonancia de este autor en los teólogos del entorno del curso *Mysterium salutis*, transcribo la parte central de su exposición:

«Hay que admitir que la expresión *forma distinta de subsistencia* nos dice muy poco sobre el Padre-Hijo-Espíritu como tales y sobre su unidad, y que se trata de un concepto muy formalista. Pero ¿no ocurre eso mismo con el concepto de *relatio*? ¿E igualmente con el concepto de *persona* cuando procuramos mantenerlo alejado de la manera de entender modernamente la subjetividad (como aspecto de la *personalitas*, de la *subsistentia*), que se multiplicaría al ser tres las personas? Si evitamos esa connotación en el concepto de *persona* como tal (en Dios), no dice más que *distinctum subiectum*, y la expresión *forma de subsistencia* ofrece frente a la palabra *persona (lidad)* la ventaja de que no insinúa la multiplicación de la esencia y de la subjetividad.

6. PIET SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Barcelona, 1972.
7. K. RAHNER, *Mysterium salutis*, II, 1, 390.

Si esta expresión subraya, por tanto, la unidad y la unicidad de Dios de una manera más clara (aunque se hable de *tres* formas de subsistencia son en todo caso *formas*), eso no es ninguna desventaja. Finalmente, *formas distintas de subsistencia* no significa otra cosa que tres *subsistentialitates* distintas y es, por consiguiente, un término contra el que no tiene nada que objetar la teología clásica de la Trinidad, puesto que también ella emplea de manera concreta el término de suyo abstracto de *subsistentia* (hipóstasis), siendo inevitable la diferenciación entre *subsistentia* y *subsistentialitas*.

Vamos a tratar de ver si resulta utilizable la expresión *formas distintas de subsistencia* (evitando metódicamente en este lugar y por ahora el término *persona*) formulando algunas de las proposiciones trinitarias fundamentales con ayuda de este concepto.

El Dios uno subsiste en tres formas distintas de subsistencia; las formas de subsistencia del Padre-Hijo-Espíritu son distintas como relaciones opuestas, y para eso estos tres no son el mismo; el Padre-Hijo-Espíritu son el Dios uno en formas diferentes de subsistencia, y en este sentido se pueden contar tres en Dios; Dios es trino por sus tres formas de subsistencia; Dios en cuanto subsiste en una forma determinada de subsistencia (por ejemplo, el Padre) es diferente del Dios que subsiste en otra forma de subsistencia, pero no es algo distinto, la forma de subsistencia es distinta gracias a su oposición relativa a otra, y es real gracias a su identidad con la esencia divina; en cada una de las tres formas distintas de subsistencia subsiste la única e idéntica esencia divina; por eso el que subsiste en semejante forma de subsistencia es verdaderamente Dios» [8].

Mientras que santo Tomás obviaba la distinción esencial de las personas divinas refiriéndolas a las relaciones subsistentes, sin más, Rahner piensa entenderlas mejor como formas: «Si nos fijamos en esas formulaciones (=párrafo anterior) y otras similares que pueden hacerse con la ayuda del concepto *forma distinta de subsistencia*, vemos que significan exactamente los mismo que las formulaciones que emplean el término *persona*. Ya hemos señalado las ventajas que tiene el empleo de este concepto de *forma distinta de subsistencia* frente al de *persona*, así como las dificultades que lleva consigo, y, por tanto, no necesitamos repetirlo. Con

8. K. RAHNER, *Mysterium salutis*, II, 1, 439-440.

este concepto, que no pretende ser otra cosa que una explicación de lo que significa el concepto de persona en la doctrina de la Trinidad, y una explicación legitimada por la definición que da Tomás de *persona* –como ya hemos indicado–, no se intenta acabar con el uso del concepto de persona. Pero el uso conjunto de ambos podría servirnos para superar el prejuicio de que resulta claro y evidente lo que quiere decir persona, y sobre todo lo que quiere decir persona en la doctrina de la Trinidad. Porque si en esta doctrina (a pesar de que verbalmente se afirme lo contrario y de que se acentúa el carácter de misterio que tiene la Trinidad, y a pesar de que sabemos las dificultades lógicas que surgen al tratar de conciliar las tres personas con la unidad de Dios) se parte de este prejuicio, es muy difícil de evitar un triteísmo *latente*, aunque, como es natural, no se haga reflejo» [9].

Este teólogo jesuita austríaco, tan cuestionado por la Facultad de Insbruch, que le suspendió su tesis doctoral «Espíritu en el mundo», y tan vigilado posteriormente por el Santo Oficio, no dejó de sentir cierta atracción y vértigo por los grandes temas teológicos difíciles, como los de la Gracia, de la Trinidad y de la Encarnación, enfocados siempre en su perspectiva histórico-antropocéntrica, en la que se perciben fácilmente resonancias hegeliano-heideggerianas. Respecto de la segunda persona de la Santísima Trinidad quedan muy confusas no sólo la condición divina de la divina persona del Verbo, sino también la trascendencia e inmutabilidad de Dios en la Encarnación. En su artículo «*Para la teología de la Encarnación*» nos encontramos con esta página: *Pero*: sigue siendo verdad que el *Logos ha devenido* hombre: que la historia evolutiva de dicha realidad humana, llegó a ser su propia historia; nuestro tiempo, el tiempo de lo Eterno; nuestra muerte, la muerte de Dios inmortal. Es decir, que todo reparto de los predicados –aparentemente contradictorios y una parte de los cuales parece no poder pertenecer a Dios, a dos realidades: el Verbo divino y la naturaleza humana creada– no puede hacer olvidar que justamente una de ellas, la realidad creada, es la del Logos de Dios mismo. Lo cual significa, por tanto, que una vez dada esta razón partitiva y que pretende resolver el problema por medio de tal distribución, todo el complejo de la cuestión vuelve a plantearse de nuevo. La cuestión de la intelección de que el enunciado de la inmutabilidad de Dios no nos impide ver que lo

9. K. RAHNER, *Mysterium salutis*, II, 1, 440-441.

que aquí, cabe nosotros en Jesús, ha acaecido como devenir e historia es precisamente la historia del Verbo de Dios mismo, *su* propio devenir.

Si contemplamos, sin prejuicios y con claro mirar, el hecho de la Encarnación de que da testimonio la fe en el dogma fundamental del cristianismo, hemos de decir sobriamente: Dios puede devenir algo, el en sí mismo inmutable puede ser, él *mismo*, mudable *en lo otro*. Con ello llegaremos a una ultimidad ontológica que una ontología meramente racional quizá no sospecharía. Cerciorarse de ella y plantarla como fórmula primigenia en los comienzos más radicales y en los orígenes de su decir podrá resultarle difícil. Su enunciado sería: lo absoluto, o mejor dicho, el Absoluto posee en la pura libertad de su infinita carencia de relación que siempre conserva, la posibilidad de devenir lo otro, finito; la posibilidad de que Dios precisamente al y por alienarse *a sí* mismo, por entregarse, *constituya* lo otro en tanto su propia realidad».

Si bien en las fuentes bíblicas de la doctrina trinitaria no aparece el nombre ni el concepto abstracto de «persona», lo cierto es que en las referencias concretas al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, nos encontramos característicos de lo que entendemos por persona: conocer y decir la verdad, amar, comportarse libre y responsablemente. Por eso, cuando los Padres de la Iglesia quisieron definir a Cristo en relación con el Padre lo presentaron como persona distinta del Padre y de la misma naturaleza. Lo mismo harán con el Espíritu Santo. Ahora bien, si Cristo es persona divina distinta del Padre e indistinto en naturaleza, es obvio que el modo de ser persona Cristo difiere inconmesurablemente del modo de ser persona los hombres, cuyas substancias son realmente distintas. De ahí que la antropología de la persona al aplicarla a Dios tiene que ser sometida a una profunda depuración y analogización, evitando el univocismo antropomórfico y el equivocismo escéptico. El acceso inteligible al misterio de la Trinidad no puede negar la condición personal de la tríada divina ni de inventar un concepto de persona acoplable. Tampoco es teológicamente correcto prescindir del concepto metafísico clásico de persona (*«rationalis naturae individua substantia»*), de que se ha servido santo Tomás en su tratado de la Trinidad, asumiendo otro totalmente inaplicable, como es el kantiano (que constituye la persona por la libertad y el cumplimiento de una moral por ella dada) o el de Max Scheler (que define la persona por el centro de actividades o su conjunto). Menos aceptable es aún tomar pie de las

relaciones personales de la Trinidad para inventar o dar entrada a un concepto sociológico de persona, como si la persona humana se constituyese por la relación a otro. Es querer explicar lo más claro por lo más oscuro.

3. Interpretaciones de las relaciones trinitarias *ad extra*

Las relaciones personales trinitarias *ad intra* (Trinidad inmanente) se prolongan misteriosa y benéficamente hacia nosotros con relaciones *ad extra* (Trinidad económica), que tiene prioridad en nuestro conocimiento del misterio trinitario, si bien la Trinidad económica sea ontológica e incluso temporalmente posterior a la Trinidad inmanente, pues si bien el Verbo es engendrado por el Padre desde la eternidad, su Encarnación se verificó en tiempo de María Virgen. Como realización de esta Trinidad económica o ad extra, la vida y el pensamiento cristianos cuenta con las *Misiones* trinitarias del Verbo y del Espíritu Santo y con la *Inhabitación* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en las almas que están en gracia de Dios. Entre los teólogos antiguos y modernos no se discuten los hechos, suficientemente compulsados en la Sagrada Escritura y magisterio, pero sí el modo de explicarlos. Son enviadas las dos personas procedentes dentro de Dios y se nos donan junto con el Padre para convivir con ellas, conociéndolas, amándolas y gozándolas (Jn 14, 16). Pero ¿cómo se realiza esta presencia de Dios y esta convivencia divino-humana?

Los teólogos dominicos que en este siglo se han detenido en el tema (Garrigou, Gardeil, Froget, Cuervo, Urdánoz, Rodríguez) sobreabundan en la explicación de santo Tomás: Dios, real y personalmente presente en todas las cosas y acciones, se hace real y sobrenaturalmente presente de un nuevo modo por la gracia santificante que le supercapacita para conocer y amar a Dios Uno y Trino y gozarlo, imperfectamente en este mundo y perfectamente en el cielo.

A algunos teólogos jesuitas, como Pablo Galtier y Carlos Rahner no les satisface esta explicación y apuntan a una comunicación substancial o cuasi formal de cada una de las divinas personas con el alma del justo. Afirma, pues, Galtier que «la presencia substancial de las personas divinas, de la que se trata, nace del mismo modo con que se realiza la justificación, es decir que por lo mismo que las personas divinas se comunican al alma, imprimiendo en ella su imagen o produciendo en ella la gracia y

los dones, no sólo se hacen substancialmente presentes a ella, sino que también se entregan o donan para ser percibidas y amadas, puesto que revisten al alma de dones o facultades con las que pueda, según su actual condición, usar de ellas y gozarlas. Por tanto, aun cuando no emita sobre ellas actos de conocimiento y de amor, las tiene substancialmente presentes como verdaderamente suyas en cuanto que las tiene junto a sí para poder usarlas y gozarlas» [10]. A la posición de Rahner me referiré en el número siguiente al tratar de la apropiación.

En la Trinidad «todo es uno, donde no obsta oposición de relación», dice el concilio de Florencia [11]. En nuestro siglo fue Pío XII quien más matizó, a nivel de magisterio, en la encíclica *Mystici corporis*, el hecho de la inhabitación, común a las tres divinas personas, por vía de conocimiento y amor, tal como lo había entendido santo Tomás. Dice Pío XII: «Sin embargo, tengan por norma general e inconcusa, los que no quieran apartarse de la doctrina genuina y del verdadero magisterio de la Iglesia, que han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma de ella que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas, e invadir erróneamente lo divino, de suerte que pudiera decirse de ellos, como propio, uno solo de los atributos de la sempiterna Divinidad. Y además sostendrán firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a la suprema causa eficiente.

También es menester que adviertan que aquí se trata de un misterio oculto, el cual, mientras vivamos en este destierro terrestre, jamás puede ser totalmente penetrado, descubierto todo velo, ni expresado por lengua humana. Se dice ciertamente que las divinas Personas inhabitan, en cuanto, estando ellas presentes de manera inescrutable en las almas creadas dotadas de inteligencia, son alcanzadas por ellas por medio del conocimiento y el amor (cfr. santo Tomás, 1, 43, 3); de modo, sin embargo, que trasciende toda la naturaleza, y totalmente íntimo y singular. Para acercarnos por lo menos un tanto a contemplarla, no ha de descuidarse aquel método que en estas materias mucho encarece el concilio Vaticano (*Ses. 3, de fide catholica*, c. 4); método que, tratando de adquirir alguna luz, con

10. GALTIER, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Roma, 1953, 333.
11. Concilio de Florencia, DS 1330.

que conocer siquiera un poco de los arcanos de Dios, lo consigue, comparando los misterios mismos entre sí y con el fin a que están destinados. Oportunamente, pues, al hablar nuestro sapientísimo antecesor, León XIII, de feliz memoria, de esta nuestra unión con Cristo y el divino Paráclico, que en nosotros habita, vuelve sus ojos a aquella visión beatífica, por la que esta misma trabazón mística alcanzará un día su consumación y perfección en los cielos: Esta maravillosa unión –dice– que por propio nombre se llama inhabitación, sólo por su condición y estado difiere de aquella por la que Dios abraza a los bienaventurados beatificándolos» [12].

Carlos Rahner piensa, no obstante, que la relación con cada una de las personas divinas en la inhabitación es propia y no apropiada, sin que obsten objeciones dogmáticas: «Pero en todo caso –y por lo menos– esta tesis de las relaciones peculiares y no apropiadas es una tesis libre en teología y una opinión contra la que no pueden hacer objeciones dogmáticas. En este lugar la presuponemos. Lo único que vamos a hacer es desarrollar en la dirección de nuestra pregunta esta doctrina conocida y ordinaria, aunque no libre de objeciones. Por consiguiente, la tesis que presuponemos aquí como justificada, entendida adecuadamente y tomada en su verdadera importancia, no expresa una sutilidad escolástica, sino que nos dice lisa y llanamente: cada una de las tres divinas personas se comunica al hombre ella misma en su carácter propio personal y en su diversidad por una gracia libre, y esta comunicación trinitaria (sin que consideremos la habitación de Dios, la gracia increada, únicamente como comunicación de la naturaleza divina, sino también e incluso primariamente como una comunicación de las personas, puesto que tiene lugar en un acto libre y espiritual, personal, es decir, de persona a persona) es el fundamento ontológico-real de la vida de la gracia en el hombre y (bajo los otros presupuestos) de la contemplación inmediata de las personas divinas en la consumación. Es evidente que esta comunicación de las personas divinas tiene lugar de acuerdo con su carácter propio personal, es decir, de acuerdo con y gracias a relación que se da entre ellas...

La existencia de meras apropiaciones no significa que la relación de Dios hacia afuera sólo consista en una relación única y común a las tres personas, que no puede sino ser apropiada a una determinada persona. Ese axioma

12. PÍO XII, *Mystici corporis*, DS 3815.

sólo tiene validez absoluta cuando se trata de la *suprema efficiens causa* (DS 3814). Relaciones no apropiadas de una sola persona concreta pueden darse cuando no se trata de una causalidad eficiente, sino de una autocomunicación cuasi formal de Dios que lleva consigo una relación propia de cada una de las personas divinas con la realidad creada correspondiente» [13].

No faltaron teólogos que pensaran que la inhabitación trinitaria era propia del Espíritu Santo (Petau, Scheeben, Waffelaert), pero la mayoría de los teólogos pensó y sigue pensando que la inhabitación es donación de todas y cada una de las personas trinitarias, consiguiente a la acción santificadora de Dios que es común a toda la Trinidad. Pablo Galtier, que respondió adecuadamente a los argumentos de Petau tomados de una lectura defectuosa de los Padres griegos, sintetiza así la razón de la apropiación (no propiedad) al Espíritu Santo:

«La razón de por qué esta habitación, misión y santificación se apropian al Espíritu Santo no hay que buscarla en alguna diversidad, bien en el modo con que se nos comunica, bien en el modo como nosotros la alcanzamos, sino tan sólo en su íntima constitución respecto de Dios. Porque procede por vía de voluntad y es como el fruto del amor con que el Padre y el Hijo se aman mutuamente y a nosotros, y el primer don que nos confieren es el mismo amor, de modo que en él empieza la obra de nuestra santificación. De ahí que el manifestarnos e infundirnos su caridad sea también enviarnos su Espíritu» [14].

Gutberlet presenta la inhabitación del Espíritu Santo como algo intermedio entre la *propiedad* y la *apropiación*: «Cuando la Sagrada Escritura y la Iglesia ponen al alma agraciada en una relación especial con el Espíritu Santo no debe ser entendido, según lo dicho, como mera apropiación... Esta relación del Espíritu Santo con el alma es, por tanto, propia de esta persona, y no apropiada por ella. Cierto que no es propia en el sentido usual de la palabra, como que sólo el Espíritu Santo tuviera una relación especial con la gracia: ya hemos visto que tal relación conviene a las tres divinas personas. Pero conviene a cada una de las mismas de modo especial conforme a sus características personales y no a las tres en cuanto que tienen una sola naturaleza divina. Por tanto, esta relación de la

13. K. RAHNER, Mysterium salutis, II, 1, 379-380, 410.
14. GALTIER, *o.c.*, 326.

gracia está en sentido estricto entre la *proprietas* y la *appropriatio* y en este sentido no pertenece ni a la una ni a la otra categoría» [15]. El mismo Schmaus comenta seguidamente: «Cuando a veces se atribuye a estos teólogos modernos la opinión de que la inhabitación corresponde únicamente al Espíritu Santo, se trata de una mala interpretación. Según ellos la inhabitación corresponde, en razón de la misión, a las tres personas, pero a cada una de ellas según sus características personales. Estos teólogos están también convencidos de que su doctrina no está en contradicción con el dogma de que la actividad de Dios en el mundo no es triple, sino única».

4. Catecismo de la Iglesia Católica y Juan Pablo II

En el reciente *Catecismo de la Iglesia Católica* se presta la debida atención al misterio de la Trinidad en sí y en nosotros: «Los Padres de la Iglesia distinguen entre la *Theologia* y la *Oikonomia*, designando con el primer término el misterio de la vida íntima del Dios-Trinidad, con el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la *Oikonomia* nos es revelada la Teología; pero, inversamente, es la Teología quien esclarece toda la *Oikonomia*. Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo, e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obrar» [16]. «Toda la economía divina es la obra común de las tres personas divinas. Pero la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así tiene también una sola y misma operación (cfr. Concilio de Constantinopla, DS 421). El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio (Concilio de Florencia, DS 2331). Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal. Así la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento (cfr. 1 Co 8, 6): uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, un solo Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas (Concilio de Constantinopla II, DS 421). Son, sobre todo, las misiones divinas

15. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, I, 452.
16. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 236.

de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas» [17].

«Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única. Así, toda la vida cristiana es comunión con cada una de las personas divinas, sin separarlas de ningún modo. El que da gloria al Padre lo hace por el Hijo en el Espíritu Santo; el que sigue a Cristo, lo hace porque el Padre lo atrae (cfr. Jn 6, 44) y el Espíritu lo mueve (cfr. Rm 8, 14)» [18].

«El fin último de toda la economía divina es la entrada de las criaturas en la unidad perfecta de la Bienaventurada Trinidad (cfr. Jn 17, 21-23). Pero desde ahora somos llamados a ser habitados por la Santísima Trinidad: Si alguno me ama -dice el Señor- guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él (Jn 14, 23)» [19].

Los filósofos del siglo XIX aludidos en páginas anteriores, han presentado diversas tríadas o trinidades en la vida humana, pretendiendo ver en ellas la explicación racionalista del dogma cristiano. «Todas las trinidades creadas -comenta Schmaus- sólo pueden ser vistas y entendidas como imágenes de Dios trinitario a la luz de la revelación. sobrenatural. Sólo la razón iluminada por la luz de la fe puede entender las trinidades terrenas como reflejos de la divina. No es el espíritu humano quien ha creado al Dios trinitario a imagen suya, sino que ha sido el Dios trino quien ha creado al hombre a su imagen y semejanza» [20].

«Filósofos e intelectuales hablan de Dios». Así titulaba, J. Infiesta, su informe en *«Ecclesia»* (Madrid, mayo 1993). «Son filósofos e intelectuales de reconocida valía intelectual. Han pasado por España en los últimos meses y han hablado de Dios y de religión desde la aconfesionalidad. Les preocupa la prospectiva de una sociedad sin religión. Son refractarios a una civilización vertebrada con la ciencia y la tecnología y una filosofía postmodernista sin ninguna referencia ética, religiosa, moral trascendental. En definitiva se asustan de una sociedad sin Dios». En verdad, en España el tema de Dios sigue preocupando y doliendo. Es natural que los creyentes lo vivan cotidianamente. Pero a los que son o se dicen ateos,

17. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 358.
18. *Ibid.*, n. 259.
19. *Ibid.*, n. 160.
20. SCHMAUS, *o.c.* 462.

habiendo sido mayoritariamente creyentes, no les deja vivir en paz. La cosa se hizo bien patente en la mesa redonda que organizó una cadena de TV el lunes santo de 1993 en Madrid. La opción negativa, más que liberar complica, hasta obsesivamente. Siempre el tema del mal contra el Buen Dios. Pero ¿es que sin Dios tiene mejor solución? A Dios no se le ve ni se le oye sensorialmente. Pero, si se le sintiese así ¿sería verdaderamente Dios? Es un tema demasiado serio y trascendente para tratarlo con frivolidad. Vuelven a resonar las palabras de san Agustín: «Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en Ti» [21].

El dictamen de Juan Pablo II. En la homilía que tuvo Juan Pablo II en la Avenida de Andalucía de Huelva, el 14 de junio de 1993, el Papa trató con gran nitidez el tema del olvido de Dios y de sus graves consecuencias en la estimación de los valores humanos. Recogía el texto el «ABC» del 15 de junio de 1993, p. 62: «Es cierto que el hombre puede excluir a Dios del ámbito de su vida. Pero esto no ocurre sin gravísimas consecuencias para el hombre mismo y para su dignidad como persona. Vosotros lo sabéis bien: el alejamiento de Dios lleva consigo la pérdida de aquellos valores morales que son base y fundamento de la convivencia humana. Y su carencia produce un vacío que se pretende llenar con una cultura -o más bien pseudocultura- centrada en el consumismo desenfrenado, en el afán de poseer y gozar, y que no ofrece más ideales que la lucha por los propios intereses o el goce narcisista.

El olvido de Dios, la ausencia de valores morales de los que sólo Él puede ser fundamento, están también en la raíz de sistemas económicos que olvidan la dignidad de la persona y de la norma moral, poniendo el lucro como objetivo prioritario y único criterio inspirador de sus programas. Dicha realidad de fondo no es ajena a los penosos fenómenos económicos-sociales que repercuten en tantas familias, como es la tragedia del paro -que muchos de vosotros conocéis por dolorosa experiencia-, y que lleva a numerosos hombres y mujeres -privados de ese medio de realización personal que es el trabajo honrado- a la desesperación o a engrosar las filas de los marginados sociales.

El alejamiento de Dios, el eclipse de los valores morales ha favorecido también el deterioro de la vida familiar, hoy profundamente desgarrada

21. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, I, 1, 1.

por el aumento de las separaciones y divorcios, por la sistemática exclusión de la natalidad –incluso a través del abominable crimen del aborto–, por el creciente abandono de los ancianos, tantas veces privados del calor familiar y de la necesaria comunión intergeneracional.

Todo este fenómeno de oscurecimiento de los valores morales cristianos repercute de forma gravísima –en los jóvenes–, objeto hoy de una sutil manipulación, y no pocos de ellos víctimas de la droga, del alcohol, de la pornografía y de otras formas de consumismo degradante, que pretenden vanamente llenar el vacío de los valores espirituales con un estilo de vida orientado a tener y no a ser, y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo. La idolatría del lucro y el desordenado afán consumista de tener y gozar son también raíz de la irresponsable destrucción del medio ambiente, por cuanto inducen al hombre a disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad, como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no puede traicionar».

Juan Pablo II es consciente, no sólo de esta falta de perspectiva teológica en la apreciación de los valores morales, sino también de la deformación del sentido de Dios en ciertos movimientos pseudo-religiosos de nuestros días. Lo expresaba sí a un grupo de Obispos Norteamericanos, en la visita *Ad limina* del 28 de mayo de 1993: «En su perspectiva sincretista e inmanente, estos movimientos pararreligiosos prestan poca atención a la revelación; más bien, intentan llegar a Dios a través del conocimiento y la experiencia basados en elementos que toman prestados de la espiritualidad oriental y de técnicas psicológicas. Tienden a relativizar la doctrina religiosa a favor de una vaga visión del mundo, que se expresa mediante un sistema de mitos y símbolos revestido de un lenguaje religioso. Además proponen a menudo una concepción panteísta de Dios, incompatible con la sagrada Escritura y la tradición cristiana. Reemplazan la responsabilidad personal de nuestras acciones frente a Dios con un sentido del deber frente al cosmos, tergiversando así el verdadero concepto de pecado y la necesidad de la redención por medio de Cristo», *Summa Theologiae* [22].

22. OR. 11 de junio 1993, p. 11. Estas puntuales admoniciones han sido reafirmadas y ampliadas en la magnífica encíclica, *Evangelium vitae* (25-3-1995), singularmente en su número 21, ya citado anteriormente.

EXISTENCIA Y NATURALEZA DE DIOS

TEXTOS DE SANTO TOMÁS

Selección de Victorino Rodríguez

INTRODUCCIÓN

EL CONOCIMIENTO DE DIOS

A. Especificidad del conocimiento teológico

Summa Theol., 1, q. 1, a. 7.

En la sagrada doctrina se tratan todas las cosas bajo la razón de Dios, o porque son Dios mismo o porque dicen orden a Dios como a principio y fin. Es, pues, Dios en verdad el sujeto de esta ciencia. Lo cual resulta también manifiesto atendiendo a los principios de esta ciencia, que son los artículos de la fe, que versa sobre Dios, pues es el mismo el sujeto de los principios y de toda la ciencia, ya que toda la ciencia está virtualmente contenida en los principios.

Summa Theol., 2-2, q. 1, a. 1.

Si en la fe consideramos la razón formal de objeto, no es otra cosa que la verdad primera: pues la fe de que hablamos no asiente a algo sino en cuanto revelado por Dios: se apoya, por tanto, en la verdad divina como en su medio. Pero si consideramos materialmente las cosas a que asiente la fe, no solamente entra Dios, sino otras muchas cosas. Las cuales, sin embargo, no caen bajo el asentimiento de fe, sino en cuanto dicen algún orden a Dios: en cuanto que por algunos efectos de la divinidad el hombre es ayudado a tender a la fruición divina.

Summa Theol., 1, q. 1. a. 1, ad 2.

La diversa razón de cognoscibilidad induce diversidad de ciencias... Por eso nada impide que sobre las mismas cosas de las que tratan las disciplinas filosóficas, en cuanto cognoscibles por la luz de la razón natural, trate otra ciencia en cuanto que son conocidas por la luz de la divina revelación. Por eso la teología que pertenece a la sagrada doctrina difiere en género de la teología que es parte de la filosofía.

Summa Theol., 1, q. 1 a. 1.

Respecto de las cosas que pueden ser investigadas por la razón humana necesitó el hombre ser instruido por la divina revelación, porque sin ella la verdad sobre Dios investigada por la razón llegaría a pocos hombres, después de largo tiempo y con mezcla de muchos errores, de cuyo conocimiento, sin embargo, depende toda la salvación del hombre, que está en Dios. Por tanto, para que la salvación sobrevenga a los hombres más convenientemente y con mayor certeza, necesitaron ser instruidos por la divina revelación sobre las cosas divinas. Fue necesario, por tanto, que, además de las disciplinas filosóficas, investigadas por la razón, que se tuviese por revelación la sagrada doctrina. Cfr. 1-2, 19, 2 ad 2; *Cont. Gentes*, I, 4.

Summa Theol., 1, q. 1, a. 2.

Existe un doble género de ciencias. Unas son las que proceden de principios conocidos por la luz natural del entendimiento... Otras proceden de principios conocidos por la luz de una ciencia superior, como la perspectiva procede de principios notificados por la geometría...Y de este modo es ciencia la sagrada doctrina, porque procede de principios por la luz de una ciencia superior, que es la ciencia de Dios y de los bienaventurados.

Summa Theol., 1, q. 1, a. 3.

La unidad de la potencia y del hábito se considera según el objeto, no tomado materialmente, sino según su razón formal... Por tanto, como la sagrada Escritura considera algunas cosas en cuanto divinamente reveladas, según queda dicho, todas las cosas que son divinamente revelables comunican en la misma razón formal del objeto de esta ciencia y son comprehendidas bajo la sagrada doctrina como ciencia.

Summa Theol., 1, q. 1, a. 3 ad 2.

Las cosas que se tratan en las diversas ciencias filosóficas puede considerarlas la sagrada doctrina, siendo una, bajo la razón de divinamente revelables, de modo que la sagrada doctrina es como una cierta impresión de la ciencia divina, que es una y la más simple de todas. Cfr. 1, 1, 4; 2-2, 4, 2 ad 3.

Summa Theol., 1, q. 1, a. 8 ad 2.

Argumentar por autoridad es lo más propio de esta doctrina, porque sus principios los tiene por revelación; por eso es necesario dar crédito a quienes recibieron la revelación. Esto no es en detrimento de la dignidad de esta ciencia, pues aunque el lugar de la autoridad que se funda en la razón humana sea el más débil, el lugar de la autoridad que se funda en la revelación divina, es eficacísimo.

Usa, sin embargo, también la sagrada doctrina de la razón humana; no para probar la fe, pues así se le quitaría el mérito a la fe, sino para manifestar otras cosas que se enseñan en esta doctrina... Pero de estas autoridades usa la sagrada doctrina como de argumentos extraños y probables, mientras que de las autoridades de la Escritura canónica usa con propiedad, argumentando necesariamente. De las autoridades de otros doctores de la Iglesia usa argumentando con propiedad, pero sólo con probabilidad.

B. Organización del conocimiento de Dios

Summa Theol., 1, q. 2 Prol.

Como el principal intento de esta sagrada doctrina es ofrecer el conocimiento de Dios, no sólo en lo que es en sí mismo, sino también en cuanto que es principio y fin de las cosas, especialmente de la creatura racional, como se ha manifestado anteriormente (q. 1, a. 7), en la exposición de esta doctrina, primero trataremos de Dios; después del movimiento de la creatura racional hacia Dios (II P); en tercer lugar, de Cristo que, en cuanto hombre, es nuestro camino para tender a Dios (III P). La consideración sobre Dios es tripartita. Primero consideraremos las cosas que pertenecen a la esencia divina; segundo, las que pertenecen a la distinción de Personas (q. 27); tercero, las que pertenecen al proceso de las creaturas de él (q. 44). Sobre la esencia divina hay que considerar primero si Dios existe; segundo, cómo es o más bien cómo no es (q. 3); tercero, las cosas que pertenecen a su operación, esto es, sobre la ciencia, la voluntad y la potencia (q. 14).

In Metaphys., I, lec. 2, n. 46.

Esta ciencia, que se llama sabiduría, aunque sea la primera en dignidad, es la última en ser aprendida.

I

EXISTENCIA DE DIOS

In Metaphys., XII, lec. 5, n. 2499.

Aunque las razones para probar la eternidad del movimiento y del tiempo no concluyan con necesidad demostrativa, sin embargo las cosas que aquí se prueban sobre la eternidad e inmaterialidad de la primera substancia concluyen necesariamente. Porque si el mundo no fuese eterno, sería necesario que fuese producido en el ser por algo preexistente; y si este no es eterno, necesita a su vez ser producido por otro. Y como no cabe un proceso infinito, es necesario poner alguna substancia eterna, en la que no haya potencia y sea, por consiguiente, inmaterial.

In Physic., VIII, lec. 23, n. 1172.

Es, pues, manifiesto que el primer motor es indivisible, y como no tiene parte alguna es indivisible como el punto; y tampoco tiene magnitud alguna, como existente fuera del género de la magnitud. Y así termina Aristóteles la consideración de las cosas naturales en el primer principio de toda la naturaleza, que es Dios bendito sobre todas las cosas por los siglos. Amen.

A. Inevidencia natural de la existencia de Dios

Summa Theol., 1, q. 2, a. 1.

Ocurre que algo sea conocido por sí de dos modos: uno, objetivamente y no para nosotros; otro, objetivamente y para nosotros. Efectivamente, una proposición es conocida por sí cuando el predicado va incluido en la razón del sujeto, como al decir que el hombre es animal, pues ser animal es de la razón del hombre. Si, pues, todos conocen lo que es el predicado y el sujeto, la proposición es conocida por sí para todos, como es claro en los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos nadie ignora... Digo, por tanto, que esta proposición *Dios existe*, en sí misma, es conocida de suyo,

porque el predicado se identifica con el sujeto, ya que Dios es su ser, según se verá, q. 3, a. 4. Pero como nosotros no sabemos lo que es Dios, no nos resulta conocido de suyo, sino que necesita ser demostrado por las cosas que nos son más conocidas, aunque menos conocidas en su naturaleza, esto es, por los efectos.

Summa Theol., 1, q. 1, a. 1 ad 2.

Dado incluso que alguien entienda que con la palabra *Dios* se significa lo que dice, esto es, lo mayor que se puede pensar, no se sigue de ello que entienda que lo que se significa con esta palabra exista en la realidad, sino en la aprehensión del entendimiento solamente. Ni se puede argüir que existe en la realidad si no se concede que en la realidad hay algo que es lo mayor que se puede pensar, cosa que no conceden los que dicen que Dios no existe.

B. Demostrabilidad de la existencia de Dios

Summa Theol., 1, q. 2, a. 2.

Hay una doble demostración: una, por la causa, y se llama *propter quid*, y ésta procede de lo que es anterior absolutamente. Otra es por el efecto, y se llama demostración *quia*, y ésta procede de lo que es anterior para nosotros, pues cuando un efecto nos es más manifiesto que su causa, por el efecto procedemos al conocimiento de su causa. Ahora bien, desde cualquier efecto se puede demostrar que existe su propia causa (si el efecto nos es más conocido), pues al depender el efecto de la causa, puesto el efecto es necesario que preexista la causa. Por consiguiente, que Dios exista, en cuanto no conocido para nosotros, es demostrable por los efectos que nos son conocidos.

Summa Theol, 1, q. 2, a. 2 ad 3.

Por los efectos no proporcionados a la causa no se puede obtener un conocimiento perfecto de la causa; sin embargo, desde cualquier efecto se puede demostrar manifiestamente que la causa existe, como queda dicho. Así por los efectos de Dios se puede demostrar que Dios existe, aunque por medio de ellos no podamos conocerlo perfectamente en su esencia.

Summa Theol., 1, q. 2, a 2 ad 1.

La existencia de Dios y otras cosas que pueden ser demostradas de Dios por la razón natural, no son artículos de fe, sino *preámbulos* de los artículos, pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la

naturaleza y la perfección lo perfectible. Nada impide que lo que es demostrable y cognoscible científicamente, otro, que no alcanza la demostración, lo acepte como creíble.

In Boetium De Trin., q. 5, a. 1.

Hay cosas especulables que dependen de la materia en su ser, que no pueden existir sino en la materia; y éstas se distinguen porque unas dependen de la materia en el ser y en la intelección, como aquellas en cuya definición entra la materia sensible, y sin ella no pueden ser entendidas, como en la definición de hombre hay que incluir carne y huesos; y de estas cosas trata la Física o Ciencia Natural. Hay otras cosas que, aunque dependan de la materia en su ser, no dependen de ella en su intelección, porque en su definición no entra la materia sensible, como la línea y el número, y de éstas trata la Matemática. Pero hay otras cosas especulables que no dependen de la materia en su ser, porque pueden existir sin la materia, bien sea que nunca existen en la materia, como Dios y el ángel, o bien que puedan existir o no en la materia, como la substancia, la cualidad, la potencia y el acto, lo uno y lo mucho y cosas así: de todas las cuales trata la Teología o ciencia divina, porque el objeto principal en ella es Dios; y con otro nombre se llama Metafísica o Filosofía Primera. Cfr. *In Metaphis.*, XI, lec. 6, nn. 2256, 2264.

Cont. Gentes, III, 107, n. 2823.

Es necesario que todo lo que hay en las cosas sea causa o causado, porque de otro modo no habría orden entre ellas.

Summa Theol., 1, q, 44, a. 1 ad 1.

De que algo sea ser por participación se sigue que sea causado por otro. Por tanto ese ser no puede existir sin que sea causado, como no existe hombre que no sea risible. Pero como el ser causado no es de la razón del ser absolutamente, por eso existe algún ser no causado.

In Metaphys., V, lec. 1, nn. 749, 751.

Las cosas que se estudian en esta ciencia son comunes a todas las cosas, y no se predican unívocamente, sino según antes y después de las que son diversas... Ha de saberse que el principio y la causa, aunque coincidan en el sujeto, tienen razones diferentes, pues la palabra principio importa cierto orden; mientras que la palabra causa importa cierto influjo en el ser de lo causado.

Summa Theol., 1, q. 78, a. 4 ad 4.

Aunque la operación del entendimiento se origine en el sentido, sin embargo en la cosa aprehendida por el sentido el entendimiento conoce muchas cosas que no puede percibir el sentido.

Summa Theol., 1, q. 79, a. 9.

Según la vía de invención, por las cosas temporales llegamos al conocimiento de las cosas eternas, según aquello de san Pablo, Rm 1, 20: Lo invisible de Dios, entendido a través de las cosas creadas, es comprendido; mas en la vía de juicio, por lo eterno conocido juzgamos las cosas temporales y disponemos de ellas.

Summa Theol., 1, q. 79, a. 8.

El razonamiento humano, según la vía de inquisición procede de algunas cosas simplemente conocidas, que son los primeros principios, y luego, en la vía de juicio, procede por vía de resolución a los primeros pricipios para examinar con ellos las cosas conocidas.

In Post. Analyt., I, lec. 4, n. 13; II, lec. 20; n. 14.

Mas si el sentido tan sólo alcanzase lo que hay de particularidad y no percibiese a la vez de algún modo la naturaleza universal en lo particular, no habría posibilidad de que de la aprehensión del sentido se originase en nosotros el conocimiento universal.

C. Demostración de la existencia de Dios

Summa Theol., 1, q. 2, a. 3 ad 1.

Pertenece a la infinita bondad de Dios permitir que exista el mal y que de él resulte el bien.

Summa Theol., 1, q. 2, a. 3 ad 2.

Como la naturaleza obra por un determinado fin dirigida por algún agente superior, es necesario que las obras naturales se reduzcan a Dios como a primera causa. De modo parecido, las cosas que se hacen por deliberación es necesario resolverlas en alguna causa superior, distinta de la razón y de la voluntad humanas, porque éstas son mutables y defectibles, pero es necesario que todo lo movible y defectible se reduzca a algún primer principio inmovible y necesario.

D. Las cinco vías

Cont. Gentes, II, 15, n. 925.

Según el orden de los efectos es necesario que exista un orden de causas, pues los efectos son proporcionados a sus causas. Por tanto es necesario que, como los efectos propios se reducen a sus propias causas, así lo que es común en los efectos propios se reduzca a alguna causa común... Ahora bien, todas las cosas tienen de común el ser. Es necesario, por tanto, que sobre todas las causas haya alguna causa que da el ser. Pero la primera causa es Dios, según se ha mostrado. Es necesario, por tanto, que todas las cosas que existen reciban de Dios el ser.

Summa Theol., 1, q. 2, a. 3.

Que exista Dios puede probarse por cinco vías. La primera y más manifiesta vía es la que se toma por parte del movimiento... La segunda vía es por razón de la causa eficiente...

La tercera vía se toma de lo posible y de lo necesario... La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas... La quinta vía se toma del gobierno de las cosas.

Comp. Theol., c. 3.

Como todo lo que es movido por otro es como un instrumento del primer motor, si no existe un primer motor, todas las cosas que mueven serían instrumentos. Es necesario, pues, si se procede al infinito en los motores y cosas movidas, que no exista un primer motor. Por tanto, todos los infinitos motores y móviles serán instrumentos. Pero resulta ridículo, incluso para los indoctos, suponer que los instrumentos no sean movidos por un agente principal, como si uno pensando en la construcción del arca o del lecho imagine la sierra o el hacha sin carpintero.

Summa Theol., 1, q. 2, a. 3.

Todo lo que es movido es movido por otro, pues nada es movido sino en cuanto que es en potencia para aquello hacia lo que se mueve, y algo mueve en cuanto que está en acto. Pues mover no es otra cosa que sacar algo de la potencia al acto, y de la potencia no se saca algo al acto si no es por un ser en acto, como lo caliente en acto, por ejemplo el fuego, hace que el leño, que es caliente en potencia, sea caliente en acto, y así lo mueve y altera. Pero no es posible que lo mismo esté a la vez en acto y en potencia respecto de lo mismo, sino respecto de cosas diversas.

Cont. Gentes, I, 113, n. 89.

Nada está a la vez en acto y en potencia respecto de lo mismo. Pero todo lo que es movido en cuanto tal está en potencia, ya que el movimiento es acto de lo que existe en potencia, en cuanto tal. Mas todo lo que mueve, en cuanto tal, está en acto, porque nada obra sino en cuanto que está en acto. Luego, respecto del mismo movimiento, nada es motor y movido. Y así nada se mueve a sí mismo.

Summa Theol., 1, q. 2, a. 3.

Mas aquí no se puede proceder al infinito, porque así no habría un primer motor y, consiguientemente, ningún otro, pues los motores secundarios no mueven, sino en cuanto movidos por el primer motor, como el bastón no mueve si no es movido por la mano. Luego es necesario llegar a un primer motor, no movido por nada, y esto es lo que todos entienden por Dios.

Cont. Gentes, I, 13, n. 110.

La vía eficacísima para probar que Dios existe procede del supuesto de la (no) eternidad del mundo, puesta la cual no parece tan manifiesto que Dios exista. En efecto, si el mundo y el movimiento empiezan de nuevo es patente que es necesario poner alguna causa que produzca de nuevo el mundo y el movimiento, porque todo lo que se hace de nuevo es necesario que tenga origen en algún innovador, pues nada se educe a sí de la potencia al acto o del no ser al ser.

Summa Theol., 1, q. 2, a. 3.

Vemos que en este mundo sensible existe un orden de causas eficientes; pero no se encuentra ni es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo, porque de lo contrario sería anterior a sí, lo cual es imposible. Ahora bien, no es posible que en el orden de las causas eficientes se proceda al infinito, porque en todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa de lo medio y lo medio es causa de lo último, sean muchos o uno solo los medios; y quitada la causa se quitan los efectos. Por tanto si no hubiese algo primero en las causas eficientes, no habría ni último ni medio. Pero si se procede al infinito en las causas eficientes, no habrá primera causa eficiente, así no habrá efecto último ni causas eficientes intermedias, lo cual es manifiestamente falso. Por tanto es necesario poner alguna causa eficiente primera, que es lo que todos llaman Dios.

Cont. Gentes, I, 13, n. 113.

En todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa del medio y el medio es causa de lo último, sea uno o sean muchos los medios. Pero removida la causa se remueve aquello de que es causa. Removido, por tanto, lo primero, el medio no puede ser causa. Y si se procede en las causas eficientes al infinito, ninguna de las causas es primera. Luego se quitan todas las intermedias, lo cual es manifiestamente falso. Es necesario, por tanto, poner que existe una primera causa eficiente, que es Dios.

Summa Theol., 1, q. 2, a. 3.

La tercera vía se toma de lo posible y necesario, que procede así: Encontramos entre las cosas que son posibles en el ser y no ser, puesto que unas son generadas y corrompidas, y, por tanto, con posibilidad de ser y de no ser. Pero es imposible que las cosas así existan siempre, porque lo que tiene posibilidad de ser y de no ser alguna vez no es. Por tanto si todas las cosas tienen posibilidad de no ser, alguna vez no existió nada. Pero si esto es verdad, también nada habría ahora, porque lo que no es no empieza a ser sino por algo que es. Por tanto, si no hubo ente alguno fue imposible que algo empezase a existir, y así nada habría ahora, lo que es manifiestamente falso. Por tanto no todas las cosas son posibles, sino que algo ha de ser necesario en las cosas. Mas todo lo necesario o tiene causa de su necesidad fuera de sí o no. Pero no es posible proceder al infinito en las cosas necesarias que tienen la causa de su necesidad, como se ha dicho de las causas eficientes. Por tanto es necesario poner algo que sea necesario de suyo, sin causa extraña de su necesidad, sino que confiere necesidad a las demás cosas, y esto es lo que todos llaman Dios.

Cont. Gentes, II, 15, n. 927.

Todo lo que tiene posibilidad de ser y de no ser tiene alguna causa, porque considerado en sí está abierto a ambas cosas; y así es necesario que haya otra cosa que lo reduzca a una de las posibilidades. Por tanto, como no se puede proceder al infinito, se requiere que haya algo necesario que sea causa de todas las cosas que tienen posibilidad de ser y de no ser. Pero hay algo que tiene causa de su necesidad, en lo cual no se puede proceder al infinito; y así hay que llegar a algo que es ser-necesario por sí. Y esto no puede ser más que uno, como se ha mostrado en el libro primero. Y esto es Dios. Es necesario, por tanto, que todo lo demás se reduzca a él como a causa del ser.

De Pot., q. 3, a. 5.

Hay que poner algún ente que es su mismo ser, lo cual se prueba, porque es necesario que exista algún primer ser que sea acto puro, en el que no haya composición. Por tanto es necesario que de aquel ente uno procedan todas las demás cosas, que no son su mismo ser, sino que tienen el ser por participación.

Summa Theol., 1, q. 2, a. 3.

Encontramos en las cosas algo más o menos bueno, verdadero y noble y cosas así. Pero el más y el menos se dicen de diversas cosas según que se acercan diversamente a lo que es máximamente tal, como es más caliente lo que más se aproxima a lo que es máximamente cálido. Hay, por tanto, algo que es verdaderísimo y óptimo y nobilísimo y, por tanto, máximamente ente, pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente entes, según se dice en el II *Metaphys*. Pero lo que se dice máximamente tal en un género es causa de todas las cosas que pertenecen a ese género, como el fuego que es máximamente cálido es causa de todas las cosas calientes, como se dice en el mismo libro. Por tanto existe algo que es causa del ser, de la bondad y de cualquier perfección en todos los entes; y a esto llamamos Dios.

De Pot., q. 3, a. 5.

Cuando algo se encuentra diversamente participado en muchas cosas, es necesario que a partir de aquella en que se encuentra perfectísimamente se atribuya a todas aquellas en que se encuentra más imperfectamente. En efecto, aquellas cosas que se dicen positivamente según más o menos, lo que tienen es por mayor o menor acceso a algo unitario; pues si conviniese a cada una de ellas por sí misma, no habría razón de que se encontrase más perfectamente en una que en otra, como vemos que el fuego, que es lo máximo en calor, es principio del calor en todas las cosas cálidas. Hay que poner, pues, un ser uno, que es el perfectísimo y verdaderísimo ente.

Summa Theol., 1, q. 2, a. 3.

Vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, esto es, los cuerpos naturales, obran por un fin, como aparece por el hecho de que siempre o con mayor frecuencia obran del mismo modo para conseguir lo que es óptimo. Es, por tanto, patente que no proceden casualmente, sino con intención de conseguir su fin. Ahora bien, las cosas que carecen de conocimiento, no tienden al fin si no son dirigidas por algún cognoscente e inteligente, como la flecha por el arquero. Hay, por tanto, alguien inteligente por quien todas las cosas naturales son ordenadas al fin. Y a éste llamamos Dios.

De Verit., q. 5, a. 2.

Lo que carece de entendimiento o de conocimiento no puede tender directamente al fin al no ser que se le predetermine el fin por algún conocimiento y sea dirigido al mismo. Por tanto es necesario, al carecer las cosas naturales de conocimiento, que preexista algún entendimiento que ordene las cosas naturales a un fin, al modo como el arquero da a la flecha cierto movimiento para que tienda a un determinado fin. Por tanto, así como el impacto de la flecha se dice que no sólo es de la flecha, sino del que la lanza, así también toda la obra de la naturaleza la llaman los filósofos obra de la inteligencia.

II

ESENCIA DE DIOS

Summa Theol., 1, q. 3, Prol.

Sabido que algo existe, resta por saber cómo es, para saber de él lo que es. Pero como de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, no podemos inquirir de Dios cómo es, sino más bien como no es.

Summa Theol., 1, q. 39, a. 7.

A partir de las creaturas, de las que recibimos el conocimiento, podemos llegar con certeza al conocimiento de los atributos esenciales, aunque no al conocimiento de las propiedades personales.

Cont. Gentes, I, 5, n. 32.

Aunque sea poco lo que sabemos de las substancias, sin embargo eso poco es más amado y deseado que todo el conocimiento que tenemos de las substancias inferiores.

Summa Theol., 1, q. 12, a. 12.

Por el conocimiento de las cosas sensibles no se puede conocer toda la fuerza de Dios y consiguientemente no se puede ver su esencia. Pero como son efectos dependientes de su causa, a través de ellos podemos ser conducidos a conocer de Dios que existe, y a conocer del mismo las cosas que le convienen necesariamente en cuanto que es la primera causa de todas, excediéndolas a todas ellas. De ahí que conozcamos de él su relación con las creaturas, es decir, que es causa de todas. y la diferencia de las creaturas respecto de él, es decir, que él no es algo de las cosas por él causadas, y que estas cosas no se niegan de él por defecto suyo, sino porque las excede.

A. Simplicidad y trascendencia de Dios

Summa Theol., 1, q. 3, a. 7.

Como en Dios no hay composición, ni de partes cuantitativas, dado que no es cuerpo; ni composición de forma y materia; ni en él es distinta la naturaleza y el supuesto; ni es distinta la esencia del ser; ni hay en él composición de género y diferencia; ni de sujeto y accidente: es manifiesto que Dios no es compuesto en modo alguno, sino que es completamente simple.

Summa Theol., 1, q. 3, a. 1.

Hay que decir que Dios no es cuerpo en absoluto. Se puede mostrar con tres razones. Primera, porque ningún cuerpo mueve sin ser movido, como se ve por inducción, y antes se ha mostrado que Dios es el primer motor inmóvil. Resulta, pues, manifiesto que Dios no es cuerpo.

Segunda, porque es necesario que lo que es el primer ser, lo sea en acto y de ningún modo en potencia. Pues uno mismo que pasa de la potencia al acto, está primero temporalmente en potencia que en acto. Absolutamente, sin embargo, el acto es anterior a la potencia, pues lo que está en potencia no se reduce al acto sino por un ser en acto. Ahora bien, se ha mostrado que Dios es el primer ser. Es, por tanto, imposible que Dios sea algo en potencia. Pero todo cuerpo es en potencia, pues lo continuo en cuanto tal es divisible hasta el infinito. Es, por tanto, imposible que Dios sea cuerpo.

Tercera, porque Dios es lo más noble de los entes, según se ha visto. Pero es imposible que algún cuerpo sea lo más noble de los seres, pues el cuerpo o es vivo o no vivo. Pero el cuerpo vivo es evidentemente más noble que el no vivo. Ahora bien, el cuerpo vivo no vive en cuanto cuerpo, pues así todo cuerpo viviría; ha de vivir, pues, por otra cosa, como nuestro cuerpo vive por el alma. Aquello, pues, por lo que vive el cuerpo es más noble que el cuerpo. Es, por tanto, imposible que Dios sea cuerpo.

Summa Theol., 1, q. 3, a. 1 ad 5.

A Dios no se accede con los pasos corporales, ya que está en todas partes, sino con los afectos de la mente; y del mismo modo se aparta uno de él. Así el acceso y receso, bajo la similitud del movimiento local, designan el afecto espiritual.

B. Simplicidad metafísica de Dios

Summa Theol., 1, q. 3, a. 2.

Todo lo compuesto de materia y forma es bueno y perfecto por su forma; es, por tanto, bueno por participación, en cuanto que la materia participa la forma. Pero lo primero que es bueno y óptimo, que es Dios, no es bueno por participación, ya que el bien por esencia es anterior al bien por participación. Por tanto es imposible que Dios esté compuesto de materia y forma.

Además, como cada agente obra por su forma, según la relación de cada cosa a su forma, así es agente. Por tanto, lo que es primero y agente por sí, tiene que ser primariamente y de por sí forma. Ahora bien, Dios es el primer agente, por ser la primera causa eficiente, según se ha visto. Luego es forma por su esencia; no compuesto de materia y forma.

Comp. Theol., 28, n. 57.

Es necesario que Dios esté totalmente inmune de materia. Mas la inmunidad de materia es la causa de la intelectualidad, cuya señal es que las formas materiales se abstraen de la materia y de las condiciones materiales para ser inteligibles en acto.

Summa Theol., 1, q. 3, a. 3.

Ha de saberse que en las cosas compuestas de materia y forma difieren necesariamente la naturaleza o esencia y el supuesto. Dado que la esencia o naturaleza comprende en sí solamente aquellas cosas que caen bajo la definición de la especie, como *humanidad* comprende en sí lo que cae en la definición de hombre, por lo que el hombre es hombre, que es lo que significa humanidad, es decir, aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes que la individualizan, no cae en la definición de la especie; pues en la definición de hombre no caen estas carnes y estos huesos, la blancura, la negritud y cosas así. Por tanto estas carnes y estos huesos y los accidentes que designan esta materia no se incluyen en la humanidad. Y, sin embargo, se incluyen en lo que es el hombre. Por tanto, eso que es hombre incluye en sí algo que no incluye la humanidad. De ahí que no sean totalmente lo mismo hombre y humanidad, sino que la humanidad se significa como parte formal del hombre, pues los principios definitivos se comportan formalmente respecto de la materia individuante.

Por tanto, en las cosas que no son compuestas de materia y forma, en las que la individuación no es por la materia individual, es decir, por esta materia, sino que las mismas formas se individualizan por sí mismas, es necesario que las mismas formas sean supuestos subsistentes. Por eso en ellas no difieren supuesto y naturaleza. Y así, como Dios no es compuesto de materia y forma, según se ha mostrado, necesariamente Dios es su deidad, su vida y todo lo demás que se predica de Dios.

Comp. Theol., 10, n. 19.

En todo aquello en que la esencia no es totalmente lo mismo que la cosa a la que pertenece la esencia, se encuentra algo a modo de potencia y algo a modo de acto, pues la esencia se relaciona con la cosa a la que pertenece la esencia formalmente, como la humanidad respecto del hombre. Pero en Dios no hay composición de potenia y acto, sino que es acto puro. Por tanto, él es su misma esencia.

In Sent., I, d. 34, q. 1, a. 1.

En las creaturas la hipóstasis añade sobre la esencia y naturaleza aquella determinación de la materia o de aquello que hace las veces de materia. Por eso en las creaturas estas cosas no son lo mismo. Pero en Dios su naturaleza no es subsistente por algo a lo que se determine como por la materia, sino que es subsistente por sí misma y su mismo ser es subsistente. Por eso la naturaleza es lo mismo que subsiste y el ser en que subsiste. Por eso en Dios es completamente lo mismo lo que es y con lo que se es. Es, por tanto, necesario que sean ocompletamente lo mismo en la realidad la esencia y la persona, aunque se pusiese que las propiedades no fuesen la esencia, ya que las personas no son tales por susbsistir en las propiedades, sino porque subsisten en la esencia, pues la persona significa individuo subsistente en el género de substancia. Hay, pues, mayor inconveniente en poner diferencia real, entre la esencia y la persona, que entre la esencia y la propiedad.

Cont. Gentes, I, 21, n. 201.

Lo que no es su esencia está en relación con ella como potencia al acto. Por eso la esencia se significa a modo de forma, como *humanidad*. Pero en Dios no hay potencialidad alguna. Luego necesariamente él es su propia esencia.

Q. De anima, a. 17 ad 10.

En las cosas materiales hay que considerar tres cosas distintas entre sí, a saber, el individuo, la naturaleza específica y el ser. No podemos decir, en efecto, que el hombre es su humanidad, pues la humanidad consiste únicamente en los principios específicos; pero este hombre añade a los principios específicos los principios individuantes por los que la naturaleza específica se recibe e individualiza en esta materia. De modo parecido tampoco la humanidad es el mismo ser del hombre. Pero en las substancias separadas, que son inmateriales, la materia específica no se recibe en materia alguna individuante, sino que

la misma naturaleza es subsistente por sí. Por eso en ellas no es distinto el que posee la quiddidad y la quiddidad misma. Sin embargo, una cosa es en ellas el ser y otra cosa la quiddidad. Pero Dios es su mismo ser subsistente.

De un. Verbi, a. 1.

Ha de saberse que la palabra *naturaleza* se toma de *«nascendo»*. Por eso originariamente *natura* era como *«nascitura»* o natividad de los vivientes, animales y plantas. Luego la palabra naturaleza se aplicó al principio de esa natividad. Y como este principio es intrínseco, la palabra naturaleza derivó ulteriormente a significar el principio interior del movimiento, según se dice en el II *Physic.*, que la naturaleza es el principio del movimiento de por sí y no por accidente. Y como el movimiento natural termina, principalmente en la generación, en la esencia de la especie, de ahí que ulteriormente se llame naturaleza a la esencia de la especie, que es la que se define...

Para entender lo que es la *persona* hay que considerar que si hay alguna cosa en la que no haya más que la esencia específica, la misma esencia de la especie será individualmente subsistente por sí. Y así en tal cosa sería realmente el supuesto y la naturaleza, mediando sólo diferencia de razón, pues se llama naturaleza en cuanto esencia de la especie y supuesto en cuanto subsiste por sí. Pero si hay alguna cosa dentro de la cual, además de la esencia específica que expresa la definición, hay algo más, sea accidente o materia individual, entonces el supuesto no es totalmente lo mismo que la naturaleza, sino que resulta de adición a la naturaleza, como se ve principalmente en las cosas compuestas de materia y forma. Y lo que se dice del supuesto se ha de entender de la persona de naturaleza racional, puesto que la persona no es otra cosa que el supuesto de naturaleza racional como dice Boecio en el libro *De duabus naturis*: que la persona es *rationalis naturae individua substantia*.

Summa Theol., 1, q. 50, a. 2 ad 3.

Aunque en el ángel no hay composición de forma y materia, hay, sin embargo, en él acto y potencia. Lo cual puede manifestarse por la consideración de las cosas materiales, en las que se encuentra una doble composición. La primera es de forma y materia con las que se constituye una naturaleza. Pero la naturaleza así constituía no es su ser, sino que el ser es su acto. Por tanto, la misma naturaleza se compara a su ser como la potencia al acto. Sustraída, por tanto, la materia y puesto que la misma forma subsista sin la materia, permanece aún la comparación de la forma al mismo ser como de la potencia al acto. Y tal composición ha de entenderse en los ángeles. Y esto es lo que dicen algu-

nos, que el ángel es compuesto de *con lo que es* y *lo que es*, o *de ser (esse)* y de *lo que es* (*quod est*), como dice Boecio; pues *lo que es* (*quod est*) es la misma forma subsistente; mas el mismo ser es *con lo que* la substancia existe, como la carrera es con la que el corredor corre. Pero en Dios no es distinto el ser del ente (*quod est*), según se ha dicho. Por tanto sólo Dios es acto puro.

In De Hebdom., II, n. 23.

Así como decimos del que corre o sea, del corredor, que corre en cuanto que es sujeto del correr y participa del mismo, así podemos decir que el ente, o sea, lo que es, es cuanto participa del acto de ser.

Summa Theol., I, q. 3, a. 4.

Dios no sólo es su esencia, como se mostró, sino también su ser, lo cual se puede probar de muchas maneras. Primero, porque todo lo que hay en algo fuera de su esencia ha de estar causado o por los principios de la esencia, como los accidentes propios que siguen a la especie, como ser risible sigue al hombre, y es causado por los principios esenciales de la especie; o por algo exterior, como el calor es causado en el agua por el fuego. Por tanto, si el mismo ser es distinto de su esencia es necesario que el ser de esa cosa o sea causado por algo exterior o por los principios esenciales de la misma cosa. Pero es imposible que el ser sea causado solamente por los principios esenciales de la cosa, pues ninguna cosa se basta para ser causa de su ser teniéndolo causado. Es necesario, por tanto, que aquello cuyo ser es distinto de su esencia, lo tenga causado por otro. Mas esto no puede decirse de Dios, ya que decimos que Dios es la primera causa eficiente. Es imposible, por tanto, que en Dios se distingan la esencia y el ser.

Segundo, porque el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues ni la bondad ni la humanidad se significan en acto mientras que no signifiquemos que ella *es*. Es, por tanto, necesario que el mismo ser se compare a la esencia, distinta de ella, como el acto a la potencia. Y como en Dios nada hay potencial, según se ha mostrado, se sigue que en él no es otra cosa la esencia que el ser. Su esencia es su ser.

Tercero, porque, así como aquello que tiene fuego y no es fuego es caliente por participación, así también aquello que tiene ser y no es ser es ente por participación. Ahora bien, Dios es su esencia, según se ha visto. Por tanto, si no es su ser, será ser por participación y no por esencia. No es, por tanto, el primer ser, lo cual es absurdo decirlo. En consecuencia Dios es su ser y no sólo su esencia.

Comp. Theol., 11, nn. 20-21.

Es necesario que la esencia de Dios no sea distinta de su ser. En cualquier cosa en que la esencia es distinta del ser se requiere que una cosa sea lo que es, y otra cosa con lo que es, pues por su ser se dice de cada cosa que es, mas por la esencia se dice qué es. Por eso la definición que significa la esencia demuestra lo que es la cosa. Pero en Dios no es distinto lo que es y aquello con lo que es, al no haber en él composición, según se ha mostrado. No es por tanto en él la esencia distinta del ser.

Es más. Queda probado que Dios es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad. Es necesario, por tanto, que su esencia sea acto último, pues todo acto que está cerca de lo último está en potencia para el acto último. Pero el acto último es el ser mismo. Pues como todo movimiento es paso de la potencia al acto, es necesario que sea acto último aquello a lo que tiende todo movimiento, y como el movimiento natural tiende a lo que es naturalmente deseado, es necesario que esto sea el último acto que todas las cosas desean. Es, pues, necesario que la esencia divina, que es acto puro y último, sea el mismo ser.

De Pot., q. 7, a. 2.

Hay que decir que en Dios no es cosa distinta el ser y la substancia. Para cuya evidencia hay que considerar que, cuando unas causas con diversos efectos comunican en un efecto, aparte de los distintos efectos, es necesario que aquello común lo produzcan en virtud de alguna causa superior de la que es efecto propio. Y esto es porque, como el propio efecto es producido por alguna causa según su propia naturaleza o forma, es necesario que las diversas causas que tienen diversas naturalezas o formas tengan los propios efectos diversos.

Por tanto, si convienen en un mismo efecto, éste no es propio de alguna de aquellas causas, sino de alguna causa superior, en cuya virtud obran...

Pero todas las causas creadas comunican en un efecto que es el ser, aunque cada una tenga sus efectos propios, en los cuales se distinguen. Pues el calor hace que exista lo caliente, y el constructor hace que la casa exista. Convienen, por tanto, en que causan el ser, y difieren en que el fuego causa el fuego y el constructor causa la casa. Es necesario, por tanto, que exista alguna causa superior a todas las otras en cuya virtud todas causan el ser y cuyo ser es su propio efecto. Y esta causa es Dios.

De ente et ess., c. 5, nn. 39-32.

Hay algo, como Dios, cuya esencia es su mismo ser... Pero si decimos que Dios es ser solamente, no hay que caer en el error de aquellos que dije-

ron que Dios era aquel ser universal por el que es formalmente cada cosa. Mas el ser de Dios es de tal condición que no se le puede añadir nada; de ahí que por su misma pureza es ser distinto de toda otro ser... De modo parecido, aunque sea ser solamente, no se sigue que le falten las demás perfecciones y noblezas, que se dan en todos los géneros, por lo que es absolutamente perfecta, sino que las tiene de un modo más excelente a como las tienen las demás cosas, pues en Dios son una misma cosa, mientras que en las demás cosas implican diversidad. Y esto es porque todas aquellas perfecciones le convienen según simple ser, como si uno por una sola cualidad pudiese causar las operaciones de todas las cualidades, tendría en aquella única cualidad todas las demás cualidades, así Dios tiene en su mismo ser todas las perfecciones.

De otro modo se encuentra la esencia en las substancias creadas intelectuales, en las cuales es distinto el ser de la esencia, aunque la esencia no tenga materia. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q. 3, a. 7 ad 1; 50, q. 2 ad 3.

In Sent., II, d. 19, q. 5, a. 1.

Las naturalezas de las cosas mismas no son el mismo ser que tienen; de otro modo el ser sería de la intelección de cualquier quiddidad, lo cual es falso, ya que la quiddidad de cada cosa pueda entenderse sin entender que ella exista.

In Sent., I, d. 19, q. 5, a. 1.

Como a la cosa pertenecen su quiddidad y su ser, la verdad se funda más en el ser de la cosa que en la quiddidad, como también el nombre de ente se toma del ser; y en la misma operación del entendimiento que recibe el ser de la cosa como es por cierta asimilación al mismo se completa la relación de adecuación, en que consiste la razón de verdad.

C. Inmiscuibilidad de Dios con el mundo

Summa Theol., 1, q. 3, a. 8.

Sobre esto (composición de Dios-mundo) hubo tres errores.Unos dijeron que Dios es el alma del mundo, según Agustín en el, VII *De civitate Dei*, y a esto se reduce lo que afirmaron que Dios era el alma del primer cielo. Otros dijeron que Dios era el principio formal de todas las cosas. Se dice que ésta fue la opinión de los Almarianos. El tercer error fue el de David de Dinant que afirmó con gran necedad que Dios era la materia prima. Todo ello es falso: no es posible que Dios entre en modo alguno en composición con cosa alguna, ni como principio formal ni como principio material.

En primer lugar, porque, según dijimos, Dios es la primera causa eficiente. Pero la causa eficiente, al ser forma de la cosa hecha no forma unidad numérica con ella, sino tan sólo específica, como el hombre engendra al hombre. Mas la materia no incide en el mismo ser ni numérica ni específicamente con la causa eficiente, porque una está en potencia y otra en acto.

En segundo lugar, porque al ser Dios la primera causa eficiente, a él pertenece por sí y primariamente obrar. Pero lo que entra en composición con otra cosa no es agente por sí y primariamente, sino que lo es más bien el compuesto, pues no obra la mano, sino el hombre por la mano; y el fuego calienta por el calor. Por tanto Dios no puede ser parte de algún compuesto.

Tercero, porque ninguna parte del compuesto puede ser absolutamente la primera entre los seres, ni tampoco materia y forma, que son las primeras partes de los compuestos; pues la materia está en potencia, y la potencia es absolutamente posterior al acto, según queda dicho; y la forma, que es parte del compuesto, es forma participada; y como el participante es posterior a lo que es por esencia, así lo mismo lo que es participado, como el fuego en las cosas candentes a lo que es por esencia. Ahora bien, se ha mostrado ya que Dios es el primer ser absolutamente.

Summa Theol., 1, q. 3, a. 6 ad 1.

La deidad se dice que es el ser (*esse*) de todas las cosas efectiva y ejemplarmente, no por esencia.

De Pot., q. 21, a. 4.

Decimos, por tanto, con la opinión común, que todas las cosas son buenas con bondad creada formalmente, como forma inherente, y con bondad increada como forma ejemplar.

In Sent., I, d. 8, q. 1, a. 2.

Hay un tercer modo de causa agente analógicamente. Es, por tanto, patente que el ser divino produce el ser de la creatura a semejanza imperfecta suya; y por eso el ser divino se dice ser de todas las cosas, del que emana todo ser creado efectiva y ejemplarmente.

Cont. Gentes, III, 51, nn. 2288-2289.

Es, por tanto, manifiesto que la esencia divina puede compararse al entendimiento creado como especie inteligible con la que entiende; lo cual no ocurre con la esencia de alguna otra substancia separada. Sin embargo no

puede ser forma de otra cosa según el ser natural; pues se seguiría que, junto a la cosa adjunta, constituiría una naturaleza, lo cual no puede darse, por ser la esencia divina perfecta en su naturaleza. Mas la especie inteligible, unida al entendimiento, no constituye naturaleza alguna, sino que lo perfecciona para entender, lo cual no repugna a la perfección de la esencia divina... Mas por esta visión nos asemejamos máximamente a Dios y somos partícipes de su bienaventuranza, pues el mismo Dios entiende su substancia por su esencia, y ésta es su felicidad.

D. La bondad divina

Summa Theol., 1, q. 4, a. 1.

Dios se afirma como primer principio, no material, sino en el género de la causa eficiente, y esto es necesario que sea perfectísimo. Pues como la materia en cuanto tal está en potencia, así el agente en cuanto tal está en acto. Por tanto el primer principio activo es necesariamente ser en acto, y consiguientemente máximo ser perfecto, pues se dice que algo es perfecto en cuanto que es en acto, ya que se llama perfecto aquello a lo que no falta nada según el modo de su perfección.

De Verit., q. 2, a. 3 ad 13.

En Dios la palabra perfección más negativa que positivamente, de modo que se dice perfecto en cuanto que no le falta nada de nada, no porque en él haya algo que esté en potencia para la perfección de modo que se perfeccione por su acto.

Summa Theol., 1, q. 4, a. 2.

Como Dios es el mismo ser subsistente no le falta ninguna perfección del ser. Pero las perfecciones de todas las cosas pertenece a la perfección de ser, pues las cosas son perfectas en cuanto tienen ser de algún modo.

Summa Theol., 1, q. 3, a. 4.

El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza.

Summa Theol., 1, q. 4, a. 1 ad 3.

El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara como acto a todas las cosas. Nada hay que tenga actualidad sino en cuanto que es. Por eso el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas. Por eso no se compara a las demás cosas como receptor a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente, pues cuando digo ser del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa el mismo ser (*ipsum esse*) se considera como elemento formal y recibido, no como aquello a lo que compete ser.

Summa Theol., 1, q. 4, a. 2.

Toda perfección que se da en el efecto se encuentra necesariamente en la causa efectiva, o según la misma razón, si es un agente unívoco, como el hombre engendra al hombre; o de un modo más eminente, si es un agente equívoco... Por tanto, como Dios es la primera causa efectiva de las cosas, es necesario que las perfecciones de todas las cosas preexistan en Dios según un modo más eminente.

In Sent., I, d. 2, q. 1, a. 2.

Es necesario que todas las noblezas de todas las creaturas se encuentren en Dios de modo nobilísimo y sin imperfección alguna, y por eso las cosas que en las creaturas son diversas, en Dios, por su suma simplicidad, son una misma cosa... Él no es causa totalmente equívoca de las cosas al producir según su forma efectos semejantes, no unívoca, sino analógicamente.

In Sent., I, d. 23, q. 1, a. 3.

La sabiduría, la bondad y las demás cosas así son la misma cosa en Dios, pero difieren según la razón; y esta razón es no solamente por parte del mismo raciocinante, sino por parte de la cosa misma... Las razones de los atributos se dan verdaderamente en Dios, porque la razón del hombre se toma más de parte de quien impone el nombre que de parte de aquello a que se impone...

La pluralidad de estas razones no es solamente por parte de nuestro entendimiento, sino también por parte del mismo Dios, en cuanto que su perfección supera a cada una de las concepciones de nuestro entendimiento. De ahí que a la pluralidad de estas razones responde algo en la cosa que es Dios; no ciertamente pluralidad de cosas, sino plena perfección, de donde resulta que todas estas concepciones se le atribuyan.

Summa Theol., 1, q. 4, a. 2 ad 3.

Aunque el mismo ser es más perfecto que la vida y la misma vida más perfecta que la sabiduría, si se consideran como distintas según la razón, sin embargo el viviente es más perfecto que el solo ente, porque el viviente tam-

bién es ente; y el sabio es ente y viviente. Por tanto, aunque el ente no incluya en sí al viviente y al sabio, ya que no es necesario que lo que participa el ser, lo participe según todo modo de ser, sin embargo el mismo ser de Dios incluye en sí la vida y la sabiduría, porque no puede faltarle ninguna perfección al que es el mismo ser subsistente.

Cont. Gentes, I, 28, nn. 259-260.

Aunque las cosas que existen y viven son más perfectas que las cosas que solamente existen, sin embargo Dios que no se distingue de su ser es universalmente ente perfecto. Y llamo universalmente perfecto aquello a lo que no falta ningún género de nobleza.

Toda nobleza de cualquier cosa le conviene según su ser, pues ninguna nobleza tendría el hombre por su sabiduría si por ella no existiese el sabio, y así de lo demás. Por tanto, según el modo con que la cosa tiene el ser resulta su modo de nobleza, pues la cosa según que su ser se contrae a un especial modo mayor o menor de nobleza se dice por eso más o menos noble. Por tanto, si hay algo a lo que conviene toda la fuerza del ser no puede faltarle ninguna nobleza de cosa alguna. Pero a la cosa que es su ser le compete el ser según todo el poder del ser... Por tanto Dios, que es su ser, según se ha probado, tiene el ser según toda la fuerza del mismo ser. No puede carecer, por tanto, de la nobleza que pueda convenir a cosa alguna.

Summa Theol., 1, q. 34, a. 1 ad 2.

El entender es respecto del entendimiento en acto lo que el ser respecto del ente en acto. Cfr. *De ente et essentia*, c. 5, n. 30.

Summa Theol., 1, q. 4, a. 3.

Como todo agente, en cuanto agente, produce lo que le es semejante, y cada cosa obra según su forma, es necesario que en el efecto haya semejanza de la forma del agente. Por tanto, si el agente pertenece a la misma especie que el efecto, la semejanza del agente y del efecto en la forma, será según la misma razón específica, como el hombre engendra al hombre. Pero si el agente y el efecto no pertenecen a la misma especie, habrá semejanza, no según la misma razón específica, como las cosas que se engendran por la fuerza del sol alcanzan alguna semejanza del sol, pero no semejanza específica, sino genérica. Si hay, por tanto, algún agente que no está dentro del género, sus efectos se acercarán más remotamente a la semejanza de la forma del agente, no de modo que participen la semejanza de la forma del agente según

la misma razón específica o genérica, sino según alguna analogía, como el mismo ser es común a todos los entes. Y de este modo las cosas que proceden de Dios se le asemejan en cuanto son entes, como a primer y universal principio de todo el ser.

De Pot., q. 7, a. 7.

Es imposible que algo se predique unívocamente de Dios y de las creaturas, pues todo efecto de agente unívoco adecúa la fuerza del agente. Pero ninguna creatura, por ser finita, puede adecuar la fuerza del primer agente, que es infinita. Por tanto es imposible que la semejanza de Dios se reciba unívocamente en la creatura... Dios está en relación con el ser de modo distinto a como lo están las creaturas, pues él es su ser, cosa que no compete a creatura alguna... Por tanto hay que decir que de Dios y de la creatura nada se predica unívocamente. Sin embargo, las cosas que se predican comúnmente no se predican equívocamente, sino analógicamente.

De Verit., q. 2, a. 11.

A veces la palabra que se dice de Dios y de la creatura no importa nada en su principal significación que no pueda convenir a Dios y a la creatura, como son todas aquellas cosas en cuya definición no entra defecto alguno ni dependen de la materia según su ser, como el ente, el bien y otras cosas así.

Summa Theol., 1, q. 5, a. 1.

Según el primer ser, que es el substancial se dice algo absolutamente ser y bien en parte, esto es, en cuanto que es ente; pero según el último acto se dice algo ente en parte y bueno absolutamente. «Bien es lo que todas las cosas apetecen».

Summa Theol., 1, q. 5, a. 4.

Se dice que el bien es difusivo de sí al modo como se dice que el fin mueve.

E. Infinitud y ubicuidad de Dios

Summa Theol., 1, q. 6, a. 1.

Ser bueno conviene principalmente a Dios; pues algo es bueno en cuanto apetecible. Ahora bien, cada cosa apetece su propia perfección. Pero la perfección y la forma del efecto es cierta semejanza del agente, ya que todo agente obra lo semejante a sí. Por tanto el mismo agente es apetecible y tiene

razón de bien, pues lo que se apetece de él es que se participe su semejanza. Así, pues, como Dios es la primera causa eficiente de todas las cosas, resulta manifiesto que le compete la razón de bien y apetecible.

Summa Theol., 1, q. 6, a. 1 ad 1.

Todas las cosas, apeteciendo sus propias perfecciones apetecen al mismo Dios, en cuanto que las perfecciones de todas las cosas son ciertas semejanzas del ser divino.

Cont. Gentes, I, 32, n. 307.

La razón de bien resulta de que es apetecible, que es el fin, el cual mueve al agente a obrar. Por eso se dice que el bien es *difusivo de sí y del ser*. Pero esta difusión compete a Dios, pues se ha mostrado que es la causa del ser de las demás cosas, siendo él el ser necesario por sí. Es, por tanto, verdaderamente bueno.

Summa Theol., 1, q. 6, a. 2.

Es necesario, por tanto, que, como el bien se da en Dios como en primera causa no unívoca de todas las cosas, se dé en él de un modo excelentísimo. Por eso se dice sumo bien.

Summa Theol., 1, q. 6, a. 2 ad 1.

El sumo bien añade sobre el bien, no alguna cosa absoluta, sino tan sólo una relación. Pero la relación con la que algo se dice relativamente de Dios respecto de las creaturas, no se da realmente en Dios, sino en las creaturas; en Dios se da según la razón, al modo como lo cognoscible dice relación a la ciencia, no porque él se refiera a ella, sino porque la ciencia se refiere a él. Así no es necesario que en el sumo bien se dé composición alguna, sino que los demás bienes son deficientes en comparación con él.

Summa Theol., 1, q. 6 a. 3

Sólo Dios es bueno por su esencia. Cada cosa se dice buena en cuanto que es perfecta. Pero la perfección de una cosa es triple. La primera, en cuanto se constituye en su ser. La segunda en cuanto se le añaden algunos accidentes necesarios para su perfecta operación. La tercera perfección de una cosa es la consecución de su fin... Esta triple perfección no compete a ninguna cosa creada según su esencia, sino sólo a Dios, cuya esencia es su ser, y a quien no sobrevienen accidentes; sino que las cosas que se predican accidentalmente de las otras cosas, a Dios le convienen esencialmente, como el ser potente, sabio y cosas así, según consta por lo dicho. Él tampoco se ordena a otra cosa como a fin, sino que es el último fin de todas las cosas. Resulta, por tanto, manifiesto que solamente Dios tiene la omnímoda perfección según su esencia. Él es el solo bueno por esencia.

Summa Theol., 1, q. 7, a. 1.

Lo que es máximamente formal entre todas las cosas es el ser mismo, según consta por lo dicho anteriormente. Por tanto, como el ser divino no es un ser recibido en otro, sino su mismo ser subsistente, como queda mostrado, es manifiesto que Dios mismo es infinito y perfecto.

Summa Theol., 1, q. 7, a. 2.

Si hay algunas formas creadas no recibidas en la materia, sino subsistentes por sí, como opinan algunos sobre los ángeles, serán ciertamente infinitas en parte (*secundum quid*), en cuanto que esas formas ni tienen término ni son contraídas por materia alguna; pero como la forma creada así subsistente tiene el ser y no es su ser, es necesario que su mismo ser sea recibido y contraído a una determinada naturaleza. Por tanto no puede ser infinito absolutamente (*simpliciter*).

Summa Theol., 1, q. 7, a. 2 ad 1.

Contra la razón de ser hecho es que su esencia sea su mismo ser, porque el ser subsistente no es un ser creado. Por tanto, contra la razón de ser hecho es que sea absolutamente infinito. Por eso, aunque Dios tenga potencia infinita, no puede hacer que algo no sea hecho (lo cual sería contradictorio), así tampoco puede hacer algo absolutamente infinito.

Summa Theol., 1, q. 7, a. 3.

Es de saber que el cuerpo, que es una magnitud completa, puede tomarse de dos modos, a saber, matemáticamente, en cuanto que se considera en él sólo la cantidad; y físicamente, en cuanto que se consideran en él la materia y la forma. Y que el cuerpo físico no pueda ser infinito en acto es manifiesto, pues todo cuerpo natural tiene alguna forma substancial determinada, y como a la forma substancial siguen los accidentes, es necesario que a una determinada forma substancial sigan determinados accidentes, entre los cuales está la cantidad. De ahí que todo cuerpo físico tenga un cantidad mayor o menor. Es, por tanto imposible que el cuerpo físico sea infinito... La misma

razón vale para el cuerpo matemático, porque si imaginamos al cuerpo matemático existiendo en acto, es necesario que lo imaginemos bajo alguna forma, porque nada hay en acto sino por alguna forma. Y como la forma de lo cuanto en cuanto tal es la figura, es necesario que tenga alguna figura, y así será finito, pues la figura está comprendida en unos términos.

Summa Theol., 1, q. 8, a. 1.

Como Dios es el ser mismo por su esencia, es necesario que el ser creado sea efecto propio suyo, como quemar es efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas, no sólo cuando empiezan a ser por primera vez, sino que siempre que se conservan en el ser, como la luz es causada en el aire por el sol mientras que el aire es iluminado. Por tanto, mientras la cosa tiene el ser es necesario que Dios esté en ella según el modo de tener el ser. Pero el ser es aquello que es más íntimo a cada cosa, lo más profundamente presente en todo, por ser formal respecto de todas las cosas existentes, según consta por lo dicho. Por tanto es necesario que Dios esté íntimamente presente en todas las cosas.

Summa Theol., 1, q. 8, a. 1 ad 3.

Pertenece al máximo poder de Dios que obre inmediatamente en todas las cosas. Por eso nada es distante de él, como si Dios no lo tuviese. Las cosas se dice que distan de Dios por desemejanza de naturaleza o de gracia, como él está sobre todas las cosas por la excelencia de su naturaleza.

In Metaphys., I, lec. 3, n. 58.

Aquel hombre se dice que es propiamente libre que no obra en razón de otro, sino de sí mismo (*causâ suipsius*), pues los siervos son de sus dueños y obran por los dueños y para ellos adquieren lo que adquieren. Mas los hombres libres son dueños de sí mismos, en cuanto que obran y adquieren para sí.

In Io., X, lec. 3, n. 2015.

El siervo propiamente no existe por sí (*non est causâ sui*): pero el libre existe por sí (*est causâ sui*). Hay, pues, diferencia entre las operaciones del siervo y las del libre, porque el siervo obra por causa de otro, mientras que el libre obra por sí (*causâ sui*), tanto en cuanto a la causa final como en cuanto a la causa eficiente, pues el libre obra por sí como fin y desde sí, pues se mueve a obrar por propia voluntad, mientras que el siervo ni obra por sí, sino por el señor, ni desde sí, sino desde la voluntad del señor.

Summa Theol., 1, q. 8, 3.

Se dice que Dios está en alguna cosa de dos modos: Uno por modo de causa agente, y así está en todas las cosas creadas por él. De otro modo, como el objeto de la operación está en el operante, lo cual es propio de las operaciones del alma en cuanto que lo conocido está en el cognoscente y lo deseado en el que desea. De este segundo modo Dios está especialmente en la creatura racional, que lo conoce o lo ama, actual o habitualmente. Y como esto lo tiene la creatura racional por la gracia, como se verá, se dice que de este modo está en los santos por la gracia. Cómo está en las demás cosas por él creadas se ha de entender por lo que se dice de las cosas humanas. Así se dice que el rey está en todo el reino por su potencia, aunque no esté presente en todas partes.

Se dice que algo está por presencia en todas las cosas porque está a su vista, como se dice que todas las cosas de una casa están presentes a uno, aunque no esté según su substancia en cada una de ellas. Según la substancia o esencia se dice que algo está en un lugar en el que está su esencia... Así, pues, (Dios) está en todas las cosas por potencia en cuanto que todas están sometidas a su poder. Está en todas las cosas por presencia en cuanto que todas están abiertas y patentes a su mirada. Está en todas las cosas por esencia en cuanto que está en todas las cosas dándoles el ser.

Summa Theol., 1, q. 8, a. 3 ad 4.

Ninguna otra perfección añadida a la substancia hace que Dios esté en alguno como objeto conocido y amado si no es la gracia, y por eso sólo la gracia produce el singular modo de estar Dios en las cosas. Hay otro modo singular de estar Dios en el hombre por la unión, del que se tratará en su lugar.

F. Inmutabilidad y eternidad de Dios

Summa Theol., 1, q. 7, q. 1.

De lo expuesto resulta que Dios es totalmente inmutable. Primero, porque se ha mostrado que existe un primer ser, que llamamos Dios, y que este primer ser es necesariamente acto puro sin mezcla alguna de potencia, pues la potencia es absolutamente posterior al acto. Mas todo lo que de algún modo se mueve está de algún modo en potencia. Es, por tanto, imposible que Dios se mueva en modo alguno.

Segundo, porque todo lo que se mueve, permanece en cuanto a algo y pasa también en cuanto a algo; como lo que se mueve de la blancura a la negrura permanece en cuanto a la substancia. Y así en todo lo que se mueve hay alguna

composición. Pero se ha mostrado que en Dios no hay composición alguna, sino que es totalmente simple. Es, por tanto, manifiesto que Dios es inmutable.

Tercero, porque todo lo que se mueve con su movimiento adquiere algo y lo alcanza lo que antes no tenía. Pero Dios, por ser infinito y comprender en sí toda la plenitud de la perfección de todo el ser, no puede adquirir algo ni extenderse a lo que antes no llegaba. Por tanto, no le compete de ningún modo el movimiento.

Summa Theol., 1, q. 9, a. 2.

Hay que decir que sólo Dios es totalmente inmutable, mientras que toda creatura es de algún modo mudable. Ha de saberse que algo puede ser mudable de dos modos: uno, por la potencia que hay en él; de otro modo, por la potencia que hay en otro. En efecto, todas las creaturas, antes de ser no podían ser por potencia creada alguna, pues nada creado es eterno, sino tan sólo por la potencia divina, en cuanto que Dios podía darles el ser. Y como de la voluntad de Dios depende que les dé el ser, también de su voluntad depende que las conserve en el ser, pues no las conserva en el ser de otro modo que dándoles siempre el ser; por eso si les substrayese su acción volverían todas a la nada...

Así, pues, en toda creatura hay potencia de mutación, bien sea según el ser substancial, como se da en los cuerpos corruptibles, bien según el lugar tan sólo, como en los cuerpos celestes, o bien según el orden al fin y la aplicación del poder a cosas diversas, como en los ángeles. Y universalmente todas las creaturas son comúnmente mudables respecto del creador, en cuyo poder está el ser y el no ser de las mismas. Por tanto, como Dios no es mudable de ninguno de estos modos, es propio de él ser totalmente inmutable.

Summa Theol., 1, q. 10, a. 1.

Como al conocimiento de las cosas simples se llega por el conocimiento de las cosas compuestas, así al conocimiento de la eternidad hemos de llegar por el conocimiento del tiempo, que no es otra cosa que el *número del movimiento según el antes y el después*. Como en todo movimiento hay sucesión y una parte después de la otra, al enumerar lo anterior y posterior en el movimiento, conocemos el tiempo, que no es otra cosa que el número de lo anterior y posterior en el movimiento. Mas en aquel que carece de movimiento y existe siempre del mismo modo, no caber distinguir antes y después. Así, pues, como la razón de tiempo consiste en la numeración del antes y después en el movimiento, así en la aprensión de la uniformidad de lo que está totalmente fuera del movimiento, consiste la razón de eternidad. Es más, se dice que están medidas por el tiempo que tienen principio y fin en el tiempo, según IV *Physic.*, y esto es porque en todo lo que se mueve, hay que tomar un principio y un fin. Pero lo que es totalmente inmutable, como no tiene sucesión tampoco puede tener principio y fin. Así la eternidad se conoce por dos cosas: primera, en que lo que está en la eternidad es indeterminable, esto es, carece de principio y de fin (de modo que el término se refiere a ambos); segunda, en que la eternidad al carecer de sucesión, existe toda a la vez.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 2.

Como Dios es máximamente inmutable, a él compete ser máximamente eterno. Y no solamente es eterno, sino que es su eternidad, mientras que ninguna creatura es su duración, porque no es su ser. Dios, en cambio, es su ser uniforme; y lo mismo que es su esencia es también su eternidad.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 3.

La eternidad se da verdadera y propiamente en solo Dios, ya que la eternidad es consecuencia de la inmutabilidad, según consta por lo dicho, y solamente Dios es totalmente inmutable, como se ha mostrado. Pero en la medida que algunas cosas participan de su inmutabilidad participan también de su eternidad.

Summa Theol., 1, q. 10, a. 3.

Las cosas verdaderas y necesarias son eternas porque se dan en el entendimiento eterno, que solamente el entendimiento divino. Por eso no se sigue que haya otra cosa eterna distinta de Dios.

G. Unidad de Dios

Summa Theol., 1, q. 11, a. 1.

Uno no añade sobre el ser cosa alguna, sino la negación de división solamente, pues uno no significa otra cosa que ser indiviso. Por donde se ve que lo uno se convierte con el ente. Efectivamente, todo ser o es simple o es compuesto. Lo que es simple es indiviso en acto y en potencia; mas lo que es compuesto no tiene ser mientras sus partes están divididas, sino después de que constituyen y componen el mismo compuesto. De donde resulta manifiesto que el ser de cada cosa consiste en la indivisión. Por consiguiente cada cosa, así como guarda su ser guarda también su unidad.

Summa Theol., 1, q. 11, a. 3 ad 2.

La unidad como principio no se predica de Dios, sino de las cosas que tienen ser en la materia; pues la unidad que es principio del número pertenece al género de las cosas matemáticas, que tienen ser en la materia; pero son abstractas, según la razón, de la materia. Pero la unidad que se convierte con el ente es algo metafísico, que no depende en su ser de la materia. Y así en Dios, aunque no haya privación alguna, sin embargo, según nuestro modo de entender, no nos es conocido sino a modo de privación y remoción. Y así nada impide predicar de Dios alguna privación, como ser incorpóreo e infinito. De modo semejante se dice que Dios es uno.

Summa Theol., 1, q. 11, a. 3.

Que Dios sea uno se prueba por tres razones: Primera, por su simplicidad, pues es manifiesto que aquello por lo que algún singular es esto determinado (*hoc aliquid*) de ningún modo es comunicable a muchos; pues aquello por lo que Sócrates es hombre se puede comunicar a muchos, pero aquello por lo que es este hombre no puede comunicarse más que a uno. Por tanto, si Sócrates fuese por lo mismo hombre y este hombre, como no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Pero esto es lo que conviene a Dios, pues el mismo Dios es su naturaleza, como se ha mostrado anteriormente. Es, pues, por lo mismo Dios y este Dios. Es imposible, por tanto, que haya muchos dioses.

Segunda, por la infinitud de su perfección. Se ha probado anteriormente que Dios comprende en sí toda la perfección del ser. Por tanto, si hubiese muchos dioses, sería necesario que se diferenciasen, conviniendo algo a uno y no a otro. Y si esto fuese privación no sería absolutamente perfecto; y si fuese perfección, le faltaría al otro. Es imposible, por tanto, que haya varios dioses...

Tercera, por la unidad del mundo. Todas las cosas que existen se encuentran ordenadas mutuamente, sirviendo unas a otras. Pero las cosas diversas no convienen en un orden si no hay un principio único que las ordene, pues muchas cosas se reducen mejor a un orden por uno que por muchos, pues la causa de la unidad esencial es una, mientras que la multiplicidad no es causa sino de unidad accidental, en cuanto que de algún modo forman unidad. Ahora bien, como lo que es lo primero es perfectísimo y por esencia, no por accidente, es necesario que lo primero que reduce todas las cosas a un orden, sea uno solamente, y esto es Dios.

III

LA SABIDURÍA DIVINA

Summa Theol., 1, q. 14, Prol.

Después del estudio de la substancia divina nos queda por estudiar lo referente a su operación. Y como hay una operación que permanece en el operante y otra que procede al efecto exterior, primero trataremos de la ciencia y de la voluntad (pues el entender se da en el entendimiento y el querer en la voluntad) y después, de la potencia de Dios, que se considera como principio de la operación divina que procede al efecto exterior. Y como el entender es un modo de vivir, después del estudio de la ciencia divina, se tratará de la vida divina, y como la ciencia es sobre las cosas verdaderas, se considerará también la verdad y la falsedad. Finalmente, dado que todo lo conocido está en el cognoscente, y las razones de las cosas en cuanto que se dan en Dios cognoscente, se llaman ideas, al estudio de la ciencia hay que añadir el estudio de las ideas.

A. Existencia, extensión y profundidad de la sabiduría divina

Summa Theol., 1, q. 14, a. 1.

Hay que decir que en Dios hay ciencia perfectísima. Para cuya intelección hay que considerar que los seres cognoscitivos se distinguen de los no cognoscitivos en que los no cognoscitivos no tienen más que una forma, mientras que el ser cognoscitivo es capaz de tener también la forma de otro ser, por estar la especie de lo conocido en el cognoscente. De donde resulta que la naturaleza del no cognoscente está más coartada y limitada, mientras que la naturaleza de las cosas cognoscentes goza de mayor amplitud y extensión. Por eso dice Aristóteles, en el libro III *De anima* (c. 8, n.1), que *el alma es de algún modo todas las cosas.* Mas la coartación de la forma es por la materia. De ahí que, como hemos dicho anteriormente, las formas, cuanto más inmateriales se acercan más a cierta infinitud. Es, por tanto, patente que la inmaterialidad de una cosa es la razón de que sea cognoscitiva, y según el modo

de inmaterialidad es el modo de conocimiento. Por eso se dice en el II *De anima* (c. 12, n. 4) que las plantas no conocen por su materialidad; mas el sentido es cognoscitivo por recibir las especies sin la materia; y el entendimiento es aún más cognoscitivo está separado de la materia sin mezclarse con ella, como se dice en el III *De anima* (c. 4, n. 3-6). Por tanto, como Dios está en el sumo de la inmaterialidad, como consta por lo dicho, se sigue que está en el sumo del conocimiento.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 1.

En Dios la sabiduría no es cualidad o hábito, sino substancia y acto puro.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 1 ad 3.

Como el modo de la ciencia divina es más alto que el modo de ser de las creaturas, la ciencia divina no tiene el modo de la ciencia creada, es decir, que sea universal o particular, en hábito o en potencia o dispuesta de modo semejante.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 2.

Como Dios no tiene potencialidad alguna, sino que es acto puro, es necesario que en él el entendimiento y lo entendido sean lo mismo en todos los modos, de modo que ni carezca de especie inteligible, como nuestro entendimiento cuando entiende en potencia, ni la especie inteligible es otra cosa que la substancia del entendimiento divino, como ocurre en nuestro entendimiento cuando entiende actualmente, sino que la misma especie inteligible es el entendimiento divino, y así se entiende a sí mismo por sí mismo.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 2 ad 3.

Nuestro entendimiento posible no puede ejercer la operación inteligible sino en cuanto perfeccionado por la especie inteligible de una cosa, y así se entiende a sí mismo por la especie inteligible, como a las demás cosas: pues es manifiesto que por el hecho de conocer lo inteligible entiende que él mismo entiende, y por el acto conoce la potencia intelectiva. Pero Dios es como acto puro tanto en el orden de los seres existentes como en el orden de las cosas inteligibles; por eso se entiende a sí mismo por sí mismo.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 4.

Entender no es acción que salga a algo extrínseco, sino que permanece en el operante como acto y perfección suya, en cuanto que el ser es perfección del existente, pues como el ser sigue a la forma así el entender sigue a la forma inteligible. Pero en Dios no hay forma distinta de su ser, como queda probado. Por tanto, como su esencia es también la especie inteligible, según queda dicho, se sigue necesariamente que su mismo entender es su esencia y su ser. De todo ello resulta claro que en Dios el entendimiento y lo que es entendido y la especie inteligible y el mismo entender son una e idéntica cosa. Por tanto por el hecho de que se diga que Dios es inteligente no se pone multiplicidad alguna en su substancia.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 5.

Es necesario que Dios conozca las cosas distintas de él. En efecto, es manifiesto que se conoce a sí perfectamente, pues de lo contrario su ser no sería perfecto, dado que su ser es su entender. Pero si algo se conoce perfectamente es necesario que se conozca también perfectamente su fuerza; mas la fuerza de una cosa no se puede conocer perfectamente si no se conocen todas aquellas cosas a las que se extiende. Por tanto, como la fuerza divina se extiende a otras cosas, por ser causa eficiente primera de todos los entes, según consta por lo dicho, es necesario que Dios conozca las cosas distintas de él. Ello resulta más evidente si se añade que el mismo ser de la causa eficiente primera, esto es, de Dios, es su entender. Por tanto, como todos los efectos preexisten en Dios como en su primera causa, es necesario que existan en su entender y que todas las cosas existan en él según el modo inteligible, pues todo lo que está en otro está en él al modo de aquel en quien está.

Para saber cómo conoce las cosas distintas de él hay que considerar que algo se conoce de dos modos: de un modo, en sí mismo; de otro modo, en algo distinto. Se conoce algo en sí mismo cuando se conoce por la propia especie adecuada a él, al modo como el ojo ve al hombre por la especie de hombre. Se ve, en cambio, en otro lo que se ve por la especie del continente, al modo como la parte se ve en el todo por la especie del todo, o como se ve el hombre en el espejo por la especie del espejo o de cualquier otro modo que ocurra conocer una cosa en otra.

Por tanto hay que decir que Dios se ve a sí en sí mismo, porque se ve por su esencia; y las cosas distintas de él las ve, no en sí mismas, sino en sí mismo, en cuanto que su esencia contiene la semejanza de las cosas distintas de él.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 6.

Toda perfección que se da en cualquier creatura preexiste y se contiene en Dios de modo excelente. No sólo aquello en que comunican las creaturas,

esto es, el mismo ser, pertenece a la perfección, sino todo aquello por lo que las creaturas se distinguen entre sí, como vivir y entender y cosas así por las que se distinguen los vivientes de los no vivientes y los inteligentes de los no inteligentes. Y toda forma por la que se constituyen cada cosa en su propia especie es cierta perfección; y así todas las cosas preexisten en Dios, no sólo en lo que es común a todas, sino también en cuanto a lo que las distingue. Y así, como Dios contiene en sí todas las perfecciones, la esencia de Dios se compara a las esencias de todas las cosas, no como lo común a las cosas propias como la unidad a los números o el centro a los radios, sino como el acto perfecto a los imperfectos... Por tanto, como la esencia de Dios tiene en sí toda la perfección de la esencia de cada cosa distinta de él y aún más, Dios puede conocer en sí mismo todas las cosas con un conocimiento propio.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 6 ad 1.

Todo lo que hay de perfección en cualquier creatura todo preexiste y está contenido en Dios según un modo excelente. Ahora bien, no solamente en lo que comunican las creaturas, esto es, el ser mismo, pertenece a la perfección, sino también aquellas cosas por las que se distinguen las creaturas, como vivir, entender y cosas así por las que se distinguen los vivientes de los no vivientes y los inteligentes de los no inteligentes. Y toda forma por la cual cada cosa se constituye en la propia especie es cierta perfección. Y así todas las cosas que preexisten en Dios, no sólo en cuanto a lo que es común en todas, sino también en cuanto a aquello en lo que se distinguen. Y así como Dios contiene en sí todas las perfeccciones, la esencia de Dios se compara a la esencia de todas las cosas no como lo común a las cosas propias, cual la unidad a los números o el centro a las líneas, sino como el acto perfecto a los imperfectos, como si dijera el hombre al animal o el senario, que es el número perfecto, a los imperfectos bajo él contenidos. Ahora bien, es manifiesto que por el acto perfecto se pueden conocer los actos imperfectos, no sólo en el conocimiento común, sino también en el conocimiento propio, como el que conoce al hombre conoce al animal con conocimiento propio, y quien conoce el senario conoce el trinario con conocimiento propio.

Así, pues, como la esencia de Dios tiene en sí todo lo que de perfección tiene la esencia de cualquier otra cosa y aún más, Dios puede conocer en sí mismo todas con conocimiento propio. Pues la naturaleza de cada cosa consiste según algún modo de participar la perfeccción divina. Dios no se conocería perfectamente a sí mismo si no conociese todos los modos de ser participable por otros en su perfeccción. Ni siquiera conocería perfectamente la misma naturaleza de ser si no conociese todos los modos de ser. Por tanto es manifiesto que Dios conoce todas las cosas con conocimiento propio en lo que se distinguen entre sí.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 7.

En la ciencia divina no hay discurso alguno. Lo cual resulta patente, pues en nuestra ciencia se dan dos clases de discurso, uno según la sucesión solamente como ocurre al conocer una cosa después de otra; otra, según la causalidad, como cuando del conocimiento de los principios pasamos al conocimiento de las conclusiones. El primero no puede convenir a Dios, pues las varias cosas que entendemos sucesivamente al considerar cada una en sí misma, las entendemos todas a la vez si se nos presentan unitariamente como entendemos las partes en el todo o vemos cosas diversas en el espejo. Pero Dios ve todas las cosas en un solo principio que es él mismo, según queda dicho. Por tanto ve todas las cosas a la vez; no sucesivamente. Tampoco puede convenir a Dios el segundo modo de discurso. Primero, porque el segundo modo de discurso presupone el primero, pues los que proceden de los principios a las conclusiones, no consideran a la vez ambas cosas. Además, porque tal discurso procede de lo conocido a lo desconocido, y así es manifiesto que cuando se conoce lo primero se ignora la segundo, y no se conoce lo segundo en lo primero, sino desde lo primero. Pero el discurso termina cuando lo segundo se ve en lo primero al resolver los efectos en sus causas, y entonces cesa el discurso. Por tanto, como Dios ve sus efectos en sí mismo como en su causa, su conocimiento no es discursivo.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 8.

La ciencia de Dios es causa de las cosas, pues respecto de todas las cosas creadas lo que la ciencia del artífice respecto de las obras artificiales... La forma inteligible no es principio de la acción en cuanto que se da solamente en el sujeto inteligente, mientras no se le añada la inclinación al efecto, que se debe a la voluntad. Como la forma inteligible es respecto de cosas opuestas (porque la misma ciencia es de los opuestos), no produciría un determinado efecto si no se determinase a apetecer uno, según se dice en el IX *Metaphys*. Ahora bien, es manifiesto que Dios causa las cosas por su entendimiento, dado que su ser es su entender. Por tanto es necesario que su ciencia sea causa de las cosas en cuanto unida a su voluntad. Por eso a la ciencia de Dios, en cuanto causa de las cosas, se acostumbró a llamársele *ciencia de aprobación*.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 9 ad 3.

La ciencia de Dios es causa de las cosas en cuanto unida a su voluntad. Por tanto no es necesario que las cosas que Dios conoce existan o hayan existido o existirán, sino tan sólo las que quiere que existan o permita que existan. No es de la ciencia de Dios el que existan, sino que puedan existir.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 9.

Entre las cosas que no existen hay que atender cierta diversidad, pues unas, aunque no existan ahora en acto, o existieron o existirán y a todas ellas se dice que las conoce Dios con ciencia de visión, pues como el entender de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, que comprende sin sucesión todo tiempo, su presencial intuición alcanza todo tiempo y todas las cosas que le están sujetas presencialmente. Otras cosas, en cambio, que están en la potencia de Dios o de la creatura, sin embargo, ni existieron ni existirán. Y respecto de éstas no se dice que tenga *ciencia de visión, sino de simple inteligencia.*

Summa Theol., 1, q. 14, a. 10.

Quien conoce perfectamente algo es necesario que conozca todas las cosas que le pueden suceder. Ahora bien, hay ciertos bienes a los que les ocurre ser corrompidos por los males. Por eso Dios no conocería perfectamente los bienes si no conociese también los males. Pero cada cosa es cognoscible según lo que es, y como el ser del mal consiste en ser privación del bien, por el hecho de que Dios conoce los bienes, conoce también los males, como por la luz se conocen las tinieblas.

Summa Theol., 1, q. 14, a. 10 ad 2.

La ciencia de Dios no es causa del mal, sino causa del bien, por el cual se conoce el mal.

Summa Theol., 1, q, 14, a. 13.

Como Dios conoce todas las cosas, no sólo las que existen en acto, sino también las que existen en el potencia de él o de las creaturas; y de ellas algunas son contingentes y futuras para nosotros, se sigue que Dios conoce los futuros contingentes.

Para cuya evidencia hay que considerar que lo contingente se puede tomar de dos modos: de un modo, en sí mismo, en cuanto que existe ya, y así no se considera como futuro, sino como presente, ni como indiferente para una u otra cosa, sino determinado a una. Así puede caer infaliblemente bajo un conocimiento cierto, como al sentido de la vista cuando veo que Sócrates está sentado. Puede tomarse lo contingente de otro modo, en cuanto existe en su causa, y así se considera como futuro y como contingente aún no determinado a una cosa, ya que la causa contingente está abierta a cosas opuestas. Y así lo contingente no cae con certeza bajo conocimiento alguno. Por eso quien conoce el efecto contingente en su causa solamente, no tiene de él sino un efecto conjetural. Pero Dios conoce todos los contingentes no solamente en cuanto existen en sus causas, sino también en cuanto que cada uno de ellos existe en acto en sí mismo.

Y aunque las cosas contingentes pasen al acto sucesivamente, sin embargo Dios no conoce las cosas contingentes sucesivamente como son en su ser, como nosotros, sino simultáneamente, porque su conocimiento está medido por la eternidad lo mismo que su ser: mas la eternidad, existiendo toda a la vez, abarca todo el tiempo, como queda dicho. De ahí que todas las cosas que existen en el tiempo, a Dios le son presentes desde la eternidad, no sólo porque tiene en sí presentes las razones de todas las cosas, como dicen algunos, sino porque su intuición alcanza desde la eternidad todas las cosas en su presencialidad.

Es, por tanto, manifiesto que las cosas contingentes son también conocidas infaliblemente por Dios en cuanto que están sometidas a la mirada divina según su presencialidad y, sin embargo son futuras y contingentes en comparación a sus causas.

B. Cuadro gnoseológico de los conocimientos de Dios

Summa Theol., 1, q. 14, a. 13, ad 3.

Las cosas que son reducidas temporalmente al acto, son conocidas sucesivamente por nosotros en el tiempo; pero por Dios que está sobre el tiempo, son conocidas en la eternidad. Por tanto, para nosotros que conocemos los futuros contingentes en cuanto tales, no pueden resultarnos ciertas, sino para solo Dios, cuyo conocer es eterno, sobre el tiempo. Así como el que va por el camino no ve a los que le siguen, pero aquel que desde la altura intuye todo el camino, ve a todos los transeúntes por el camino a la vez. Por tanto, aquello que es sabido por nosotros ha de ser necesario también en cuanto es en sí, porque las cosas que son futuras y contingentes no podemos saberlas nosotros. Pero las cosas sabidas por Dios han de ser necesarias según el modo de estar bajo la ciencia divina, como queda dicho.

Comp. Theol., 31.

El entendimiento se compara en cierto modo al entender como la esencia al ser. Pero Dios es inteligente por esencia, y su esencia es su ser. Por tanto

su entendimiento es su entender; de ahí que al ser inteligente no se origina composición en él puesto que en él no son cosa distinta el entendimiento, el entender y la especie inteligible. Y esto no es otra cosa que su esencia.

Comp. Theol., 106, n. 214.

Como al fin último del hombre lo llamamos bienaventuranza, en esto consiste la bienaventuranza o felicidad del hombre, que vea a Dios por esencia, aunque en la perfección de la bienaventuranza diste mucho de Dios, ya que Dios tiene esta bienaventuranza por su naturaleza, mientras que el hombre la consigue por participación de la luz divina.

Cont. Gentes I, 66, nn. 550-553.

Las cosas que no existen, ni existirán ni existieron son conocidas por Dios como posibles a su poder. Por tanto no las conoce Dios como existentes de algún modo en sí mismas, sino existentes sólo en la potencia divina. Las cuales dicen algunos que son conocidas según noticia de *simple inteligencia*.

Pero las cosas que son presentes, pasado o futuras para nosotros las conoce Dios según que existen en su potencia, y en las propias causas y en sí mismas. Y este conocimiento se llama *noticia de visión*, pues el ser de las cosas que para nosotros aún no existen lo ve Dios no sólo en sus causas, sino también el ser que tienen en sí mismas, en cuanto que su eternidad está indivisiblemente presente a todo el tiempo. Y sin embargo el ser de cada cosa lo ve Dios y lo conoce Dios por su esencia, ya que su esencia es representable por muchas cosas que existen, ni existirán ni existieron. Ella es también semejanza del poder de cada causa, según la cual los efectos preexisten en la causa. Además el ser que cada cosa tiene en sí misma procede de la esencia divina ejemplarmente. Así, pues, Dios conoce los entes en cuanto que de algún modo tienen ser o en la potencia de Dios o en sus causas o en sí mismos.

De Verit., q. 2, a. 14 ad 5.

Aunque la causa primera influye más vehementemente que la causa segunda, sin embargo el efecto no se lleva a cabo si no media la operación de la causa segunda; por eso si hay posibilidad de deficiencia en la causa segunda hay también posibilidad de deficiencia en el efecto, aunque no pueda fallar la causa primera; y mucho más podría fallar el efecto si pudiese fallar la causa primera. Por tanto, como para el ser del efecto se requieren ambas causas, el defecto de una y otra induce deficiencia en el efecto. Por tanto, si se pone contingente cualquiera de las causas, se sigue que el efecto sea contingente; pero el efecto no será necesario si no es necesaria una de las causas, porque para que exista el efecto deben concurrir ambas causas. Mas como la causa segunda no puede ser necesaria cuando la primera es contingente, de ahí que a la necesidad de la causa siga la necesidad del efecto en cuanto a la necesidad de la causa segunda.

Comp. Theol., 133, n. 272.

Es claro que tiene conocimiento cierto de los futuros contingentes, porque antes que existan los intuye en su ser actual y no sólo en cuanto futuros y en el poder de sus causas, como nosotros podemos conocer algo futuro. Pero que los futuros contingentes existan virtualmente en sus causas no está determinada a una cosa para que se pueda tener de ellos un conocimiento cierto; sin embargo, en cuanto que está actualmente en su ser, ya está determinado a una cosa y puede tenerse conocimiento cierto de ellos. Así podemos conocer con certeza de visión que Sócrates está sentado cuando está sentado. De modo parecido Dios conoce con certeza conoce todas las cosas que ocurren a lo largo del tiempo, en su eternidad, pues su eternidad abarca presencialmente todo el transcurrir del tiempo y aún más, para que así pensemos que Dios en su eternidad conoce el flujo del tiempo, como el que está en lo alto de una torre intuye simultáneamente el paso de todos los viandantes.

Comp. Theol., 134, n. 273.

Conocer de este modo los futuros contingentes, en cuanto existentes en acto, que es tener conocimiento cierto de ellos, es propio de Dios solamente, a quien compete propia y verdaderamente la eternidad. Por eso la predicción cierta de los futuros contingentes es signo de la divinidad... Pero conocer el futuro en sus causas también puede competer a otros, pero este conocimiento no es cierto, sino más bien coyuntural, a no ser que se trate de efectos que se siguen necesariamente de sus causas, y de este modo el médico anuncia las enfermedades futuras, y el marino las tempestades.

De malo, a. 6 ad 3.

Dios mueve inmutablemente la voluntad por la eficacia de su fuerza, que no puede fallar, pero por la naturaleza de la voluntad movida, que es indiferente para cosas distintas, no se induce necesidad, sino libertad, como obra en todas las cosas la providencia divina infaliblemente; y sin embargo de causas contingentes proceden los efectos contingentemente, en cuanto que Dios mueve todas las cosas proporcionalmente, a cada una según su propio modo.

C. Verdad del conocimiento divino

Summa Theol., I, q. 16, a. 2.

Así como se llama bien a aquello a lo que tiende el apetito, así se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento. Pero hay esta diferencia entre el apetito y el entendimiento o de cualquier conocimiento, que el conocimiento se da en cuanto que lo conocido está en el cognoscente, mientras que el apetito se da en cuanto que el apetente se inclina a la misma cosa apetecida. Así el término del apetito, que es el bien, se da en la cosa apetecida, mientras que el término del conocimiento, que es lo verdadero se da en el mismo entendimiento.

Mas, como el bien se da en la cosa en cuanto dice orden al apetito, y por eso la razón de bondad deriva de la cosa apetecible al apetito, por lo cual el apetito se dice bueno en cuanto que es del bien, así, como lo verdadero se da en el entendimiento en cuanto se conforma a la cosa entendida, es necesario que la razón de verdadero derive del entendimiento a la cosa entendida, de modo que la cosa entendida se diga verdadera en cuanto que guarda algún orden al entendimiento.

Pero la cosa entendida puede tener orden a algún entendimiento o esencialmente (*per se*) o accidentalmente (*per accidens*). Dice orden esencial al entendimiento del que depende según su ser; y dice orden accidental al entendimiento al que es cognoscible. Como si dijéramos que la casa se compara esencialmente al entendimiento del constructor, y accidentalmente al entendimiento de aquel de quien no depende. Pero el juicio sobre las cosas se toma no de lo que se refiera a ellas accidentalmente, sino de lo que les afecta esencialmente. Por consiguiente cada cosa se dice que es verdadera absolutamente según el orden que guarda con el entendimiento del que depende. Por eso las cosas artificiales se dicen verdaderas por orden a nuestro entendimiento, pues se dice que una casa es verdadera por su semejanza con la forma existente en la mente del artífice, y la proposición se dice verdadera en cuanto signo de un pensamiento verdadero. Y de modo parecido las cosas naturales se dice que son verdaderas en cuanto se asemejan a las especies que están en la mente divina, pues se dice verdadera la piedra que tiene la naturaleza propia de la piedra según la preconcepción del entendimiento divino. Por consiguiente, la verdad se da primariamente en el entendimiento, secundariamente en las cosas en cuanto se comparan con el entendimiento como principio.

Summa Theol., I, q. 16, a. 2.

La verdad se define por la conformidad del entendimiento y la cosa. Por tanto, conocer esta conformidad es conocer la verdad. A ésta no la conoce en modo alguno el sentido, pues aunque la vista vea la semejanza de lo visible, no conoce, sin embargo, la comparación que hay entre la cosa vista y lo que ella aprehende de lo visto. El entendimiento puede conocer la conformidad de él con lo inteligible; sin embargo no la aprehende en cuanto conoce de algo *lo que es*, sino que cuando juzga que la cosa es tal como es la forma que capta de ella, entonces conoce y dice primariamente la verdad. Y esto lo hace componiendo y dividiendo, pues en toda proposición o aplica alguna forma significada por el predicado a alguna cosa significada por el sujeto o la niega de él. Tenemos, por tanto, que el sentido es verdadero respecto de alguna cosa, como el entendimiento conociendo *lo que es algo*, pero no que conozca o diga la verdad. Y lo mismo hay que decir de las palabras simples o compuestas. Por tanto es cierto que la verdad puede darse en el sentido o en el entendimiento que conoce *lo que es algo* (*quod quid est*), como en una cosa verdadera, pero no como lo conocido en el cognoscente, que es lo que importa la palabra *verdadero*, pues la perfección del entendimiento es lo verdadero y conocido. Por tanto, propiamente hablando, la verdad se da en el entendimiento al componer y dividir; no en el sentido ni en el entendimiento que conoce *lo que es algo*.

Summa Theol., I, q. 16, a. 6.

La verdad se da primariamente en el entendimiento y posteriormente en las cosas en cuanto se ordenan al entendimiento divino. Por tanto, si hablamos de la verdad en cuanto que existe en el entendimiento, según su propia razón, así en muchos entendimientos creados se dan muchas verdades, incluso en un mismo entendimiento según la diversidad de cosas conocidas. Por eso dice la Glosa sobre aquello del Salmo 11, 2, *han disminuido las verdades entre los hombres* etc., que así como de un rostro de hombre resultan muchas imágenes en el espejo, de una verdad divina resultan muchas verdades. Pero si hablamos de la verdad en cuanto se da en las cosas, así todas son verdaderas con la única verdad primera, a la que se asemejan todas las cosas según su entidad. Y así, aunque haya muchas esencias o formas de las cosas, hay una sola verdad del entendimiento divino, según la cual se denominan verdaderas todas las cosas.

Summa Theol., I, q. 16, a. 6 ad 1.

El alma no juzga todas las cosas según cualquier verdad, sino según la verdad primera, en cuanto se refleja en ella como en un espejo, según los pri-

meros inteligibles. De donde se sigue que la verdad primera es mayor que el alma. Sin embargo, también la verdad creada, que se da en nuestro entendimiento, es mayor que el alma, no absolutamente, sino parcialmente, en cuanto que es perfección suya, como también la ciencia podría decirse mayor que el alma. Pero la verdad es que nada subsistente, excepto Dios, es mayor que la mente racional.

De Verit., q. 1. a. 2.

El entendimiento divino mide sin ser medido; la cosa natural mide y es medida: pero nuestro entendimiento es medido y no mide las cosas naturales, sino las artificiales.

IV

LA VIDA DE DIOS

Summa Theol., 1, q. 18, a. 1.

Se llaman propiamente vivientes las cosas que se mueven a sí mismas según alguna especie de movimiento, bien se tome el movimiento en sentido propio al decir que el movimiento es acto de lo imperfecto, es decir, de lo que existe en potencia; bien se tome en sentido común, al decir que el movimiento es acto de lo perfecto, como decimos que el entender y el sentir es moverse, como se dice en el III *De anima* (c. 4, n. 9). De modo que se llama vivientes a los que obran el movimiento o alguna operación; mientras que aquellas cosas en cuya naturaleza no está obrar algún movimiento u operación no se puede decir que sean vivientes, al no ser por alguna semejanza.

Summa Theol., 1, q. 18, a. 2.

La palabra *vida* se toma de algo que aparece externamente en una cosa, que es moverse a sí mismo, pero no se ha impuesto este nombre para significar esto, sino para significar la substancia a la que conviene según su naturaleza el moverse a sí misma u obrar de algún modo la operación. Según esto vivir no es otra cosa que existir en tal naturaleza; y la vida significa esto mismo en abstracto, como la plabra carrera (*cursus*) significa el mismo *correr* en abstracto. Por eso *vivo* no es un predicado accidental, sino substancial.

Summa Theol., 1, q. 18, a. 3.

Se dice que viven aquellas cosas que obran por sí mismas, y no como movidas por otras; y cuanto más perfectamente compete esto a una cosa tanto más perfectamente se da la vida en ella... Aquello, pues, cuya naturaleza es su mismo entender, y aquello que tiene naturalmente no lo tiene determinado por otro, está en el sumo grado de la vida. Y tal es Dios.

Summa Theol., 1, q. 18, a. 3 ad 2.

Así como Dios es su mismo ser y su mismo entender, así también es su vivir. Por eso vive de modo que no tiene principio de su vivir.

Summa Theol., 1, q. 18, a. 4 ad 1.

Se dice que las creaturas existen en Dios de dos modos. Uno en cuanto que están contenidas y son conservadas por la fuerza divina, como decimos que están en nosotros las cosas que están en nuestro poder. Y así se dice que las criaturas están en Dios, incluso en cuanto que están en sus propias naturalezas. En este sentido se han de entender las palabras de san Pablo: *en él vivimos, nos movemos y existimos*, porque tanto nuestro vivir como nuestro ser y nuestro movimiento son causados por Dios. De otro modo se dice que las cosas están en Dios como en el cognoscente. Y así están en Dios por sus propias razones, que no son otra cosa en Dios que la esencia divina. Por tanto las cosas, en cuanto que están así en Dios son la misma esencia divina. Y como la esencia divina es vida, y no movimiento, de ahí que las cosas, según este modo de hablar, en Dios no son movimiento, sino vida.

V

LA VOLUNTAD DIVINA

Summa Theol., 1, q. 19, a. 1.

En Dios hay voluntad, como en él hay entendimiento, pues la voluntad sigue al entendimiento. Así como la cosa natural tiene el ser en acto por su forma, así el entendimiento inteligente en acto lo es por su forma inteligible... En todo ser que tiene entendimiento hay voluntad, como en el que tiene sentido hay apetito animal. Y así es necesario que en Dios haya voluntad, dado que en él hay entendimiento. Y como su entender es su ser así lo es también su querer.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 1 ad 2.

En nosotros las voluntad pertenece a la parte apetitiva, que aunque se denomine así por el acto de apetecer, no sólo ejerce el acto de apetecer lo que no tiene, sino que también ama lo que tiene y se goza en ello. Y en cuanto a esto se pone voluntad en Dios que siempre posee el bien, que es su objeto, del que no se distingue según su esencia.

A. Existencia, extensión, profundidad y eficacia del querer divino

Summa Theol., 1, q. 19, a. 2 ad 1.

Aunque el querer divino sea su mismo ser realmente, sin embargo difiere según la razón según nuestro modo de entender y de expresarnos. Al decir que *Dios es*, no va expresada relación a otro como al decir que *Dios quiere*. Por eso, aunque no sea algo distinto de él, sí quiere algo distinto de él.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 2.

La voluntad cuyo objeto principal es el bien que está fuera de la voluntad necesariamente es movida por algo. Pero el objeto de la voluntad divina es su bondad, que es su esencia. Por tanto, como la voluntad de Dios es su esencia, no se mueve por algo distinto, sino por sí misma solamente, según el modo de hablar de llamar movimiento al entender y al querer.

Summa Theol., 1, 19. q. 19, a. 2.

Dios no solamente se quiere a sí mismo, sino también las cosas distintas de él. Lo cual aparece por semejanza con lo dicho, pues la cosa natural tiene inclinación natural respecto del propio bien para adquirirlo cuando no lo tiene, o para descansar en él cuando lo posee, sino también para difundir el propio bien a otras cosas según le es posible. Por eso vemos que todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto produce lo que le es semejante. Esto pertenece, por tanto, también a la voluntad, que comunique el bien que tiene a las demás cosas en lo posible. Y esto pertenece principalmente a la voluntad divina, de la cual deriva por cierta similitud toda perfección. Por tanto, si las cosas naturales, en cuanto perfectas, comunican su bien a las demás cosas, mucho más se ha de decir que la voluntad divina comunica su bien por semejanza a las demás cosas, según lo posible. Así, pues, se quiere a sí mismo y a las demás cosas; a *sí* como fin y a las otras cosas como medios para el fin, en cuanto que es congruente que también otras cosas participen la bondad divina.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 2 ad 2.

Como Dios no quiere las cosas distintas de él sino por un fin, que es su propia bondad, como queda dicho, no se sigue que algo distinto de su bondad mueva su voluntad. Y así como entiende las cosas distintas de él entendiendo su esencia, así quiere las cosas distintas de él queriendo su propia bondad.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 2 ad 3.

De que a la voluntad divina le baste su bondad no se sigue que no quiera otra cosa distinta, sino que no la quiere sino por razón de su propia bondad, del mismo modo que el entendimiento divino, aunque sea perfecto conociendo la esencia divina, sin embargo conoce otras cosas en ella.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 3.

Que Dios quiera algo es absolutamente necesario, pero esto no es verdad respecto de todas las cosas que quiere. La voluntad divina guarda relación necesaria a su bondad, que es su propio objeto. Por eso Dios quiere necesariamente que exista su bondad, como nuestra voluntad quiere necesariamente la felicidad, y como cualquier otra potencia guarda relación necesaria a su propio y principal objeto, como la vista al color, porque es de su esencia el tender a él. Las cosas distintas de él Dios las quiere en cuanto que se ordenan a su bondad como a su fin. Pero las cosas que se ordenan a un fin no las queremos necesariamente al querer el fin, al no ser que sean tales que sin ellas

no pueda darse el fin, como queremos la comida al querer conservar la vida, y la nave al querer navegar. Pero no queremos así necesariamente las cosas sin las cuales se puede conseguir el fin, como el caballo para andar, porque podemos ir sin él, y así respecto de otras cosas. Por tanto, dado que la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin otras cosas, que no le añaden perfección alguna, se sigue que él quiere las cosas distintas sin necesidad absoluta, pero sí con necesidad de suposición, porque, supuesto que las quiera, no puede no quererlas, porque no puede ser variada su voluntad.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 3.

Que Dios no quiera necesariamente algo de lo que quiere no se debe a defecto de la voluntad divina, sino al defecto que compete al objeto querido según su propia razón, es decir, porque es tal que sin él pueda existir perfectamente la voluntad divina; defecto que acompaña a todo bien creado.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 3 ad 4.

La causa que es de suyo contingente es necesario que sea determinada al efecto por algo exterior. Pero la voluntad divina que tiene de suyo la necesidad, se determina a sí misma a lo querido, con lo que no guarda relación necesaria.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 3 ad 4.

Hay que decir que la voluntad de Dios es causa de las cosas y que Dios obra voluntariamente, no por necesidad de la naturaleza, como pensaron algunos. Lo cual puede mostrarse con triple razonamiento:

Primero, por el mismo orden de las causas agentes. Como tanto el entendimiento como la naturaleza obran por un fin, como se prueba en el II *Physic.* (c. 5, n. 2), es necesario que al agente por naturaleza se le predetermine el fin y los medios necesarios para él por un entendimiento superior, como a la flecha se le predetermina el fin y cierto modo por el sagitario. Es, por tanto, necesario que el agente por entendimiento y voluntad sea antes que el agente por naturaleza. De ahí que al ser Dios el primero en el orden de los agentes, es necesario que obre por el entendimiento y la voluntad.

Segundo, en razón del agente natural, al cual pertenece que produzca un solo efecto, porque la naturaleza obra de un único modo, de no ser impedida. Y esto, porque obra según su condición y mientras es tal no obra sino así; pues todo agente por naturaleza tiene un ser determinado. Por tanto, como el ser divino no es determinado, sino que contiene en sí toda perfección del ser, no puede obrar por necesidad de naturaleza, al no ser que causase quizás algo

indeterminado e infinito en el ser, lo cual es imposible, como se ha visto anteriormente. No obra, pues, por necesidad de naturaleza, sino que de su infinita perfección proceden efectos determinados, según la determinación de su entendimiento y voluntad.

Tercero, por la relación de los efectos a la causa, pues lo efectos proceden de la causa agente en cuanto que preexisten en ella, pues todo agente produce su semejante. Pero los efectos preexisten en la causa según el modo de la causa. Por tanto, como el ser divino es su mismo entender, sus efectos preexisten en él según el modo inteligible, y, consiguientemente, por modo de voluntad, pues su inclinación a obrar lo que ha sido concebido por el entendimiento pertenece a la voluntad. Por tanto la voluntad de Dios es causa de las cosas.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 5.

La voluntad de Dios no tiene causa en modo alguno. Para su evidencia hay que considerar que, como la voluntad sigue al entendimiento, del mismo modo ocurre asignar causa a algún agente para que quiera que a algún inteligente para que entienda. Pero en el entendimiento ocurre que si entiende separadamente los principios y la conclusión, la inteligencia del principio es causa de la ciencia de la conclusión. Pero si el entendimiento en el mismo principio viese la conclusión, aprehendiendo ambas cosas en una sola intuición, en él la ciencia de la conclusión no sería causada por el entendimiento de los principios, pues lo mismo no es causa de sí; sin embargo entendería que los principios son causa de la conclusión. Cosa parecida hay que decir de la voluntad, en la cual el fin es respecto de los medios lo que en el entendimiento son los principios respecto de las conclusiones. Por tanto, si uno con un acto quiere el fin y con otro acto quiere los medios, la volición del fin será causa de la volición de los medios. Pero si con un solo acto quiere el fin y los medios, no podrá darse esto, porque lo mismo no puede ser causa de sí mismo. Y, sin embargo, será verdad decir que quiere ordenar los medios al fin.

Mas así como Dios con un solo acto entiende todas las cosas en su esencia, también con un solo acto quiere todas las cosas en su bondad. Por tanto, así como en Dios el entender la causa no es la causa de entender el efecto, sino que él entiende el efecto en la causa, así el querer el fin no es para él la causa de querer las cosas que se ordenan al fin, pero, sin embargo, quiere que los medios se ordenen al fin. Quiere, por tanto, que esto sea por esto, pero no por esto quiere esto.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 5.

Es necesario que la voluntad de Dios se cumpla siempre. Para cuya evidencia hay que considerar que, como el efecto se conforma al agente según su forma, ocurre con las causas agentes lo que con las causas formales. Ahora bien, ocurre que en las formas, aunque pueda fallar algo en una forma particular, nada puede fallar en la forma universal, pues puede ocurrir que algo no sea hombre o vivo, pero no puede ocurrir que no sea ente. Y esto mismo es lo que ha de ocurrir en las causas. En efecto, puede ser algo hecho fuera del orden de una causa agente particular, perro no fuera del orden de alguna causa universal, bajo la cual están comprendidas todas las causas particulares. Porque si alguna causa particular falla en su efecto, es porque se lo impide otra causa particular, que está bajo la causa universal; de ahí que el efecto no puede salirse en modo alguno del orden de la causa universal.... Por tanto, como Dios es causa universal de todas las cosas es imposible que la voluntad divina no consiga su efecto. De ahí que lo que parece apartarse de la voluntad divina según un orden, recae en la misma según otro orden, como el pecador que en cuanto de él depende, se aparta de la voluntad divina pecando, incide en el orden de la voluntad divina al ser castigado por su justicia.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 6 ad 1.

Según el Damasceno (el texto de Tm 2, 4: Dios quiere que todos los hombres se salven...) se entiende de la voluntad *antecedente*, no de la voluntad *consiguiente*. La cual distinción no se toma por parte de la misma voluntad divina, en la cual nada hay anterior y posterior, sino por parte de las cosas queridas. Para cuya intelección hay que considerar que cada cosa, en cuanto que es buena, es querida por Dios. Pero sobre una cosa puede haber una primera consideración según la cual, vista absolutamente, es buena o mala, y, sin embargo, considerada con algún aditamento en una consideración consiguiente, se ofrece de modo contrario. Por ejemplo, es bueno que el hombre viva y malo que sea matado, según una consideración absoluta. Pero si acerca de un hombre se añade que es homicida o que vivo constituye un peligro para la sociedad, así resulta bueno que muera y malo que siga vivo. Puede, por tanto, decirse que el justo juez quiere antecedentemente que todo hombre viva, pero consiguientemente quiere que el homicida sea ejecutado. De modo parecido Dios quiere antecedentemente que todo hombre se salve, pero consiguientemente quiere que algunos se condenen según las exigencias de su justicia. Sin embargo, lo que queremos antecedentemente no lo queremos totalmente (*simpliciter*), sino parcialmente (*secundum quid*), por-

que la voluntad se compara a las cosas tal como son en sí mismas, que es como se dan en particular. Por tanto queremos totalmente algo en cuanto lo queremos rodeado de todas sus circunstancias particulares, que es querer consiguientemente. De ahí que pueda decirse que el juez justo quiere totalmente que el homicida sea ejecutado, y parcialmente querría que viviese, esto es, en cuanto que es hombre. Por eso puede llamarse veleidad más que voluntad absoluta. Así resulta claro que lo que Dios quiere totalmente se hace, aunque no se haga aquello que quiere antecedentemente.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 8.

Como la voluntad divina es eficacísima, se sigue que no solamente se hagan las cosas que Dios quiere que se hagan, sino que se hagan de aquel modo como Dios quiere que se hagan. Ahora bien, Dios quiere que unas cosas se hagan necesariamente y otras contingentemente, para que haya orden en las cosas para compleción del universo. Por tanto, para ciertos efectos dispuso causas necesarias que no pueden fallar, de las cuales proceden los efectos por necesidad, y para otros dispuso causas contingentes defectibles de las que se siguen contingentemente los efectos.

De malo, a. 7 ad 3.

La voluntad divina es universalmente causa del ente y universalmente de todas las cosas consiguientes al modo de la necesidad y de la contingencia. Pero ella misma está sobre el orden de lo necesario y de lo contingente, como está sobre todo el ser creado. Por tanto la necesidad y la contingencia se distinguen en las cosas no en relación con la voluntad divina, que es causa común, sino en comparación con las causas creadas a las cuales la voluntad divina ordenó proporcionalmente a sus efectos, de modo que los efectos necesarios tengan causas invariables y los efectos contingentes tengan causas transmutables.

Summa Theol., 1-2, q. 9, a. 6.

La causa de la voluntad no puede ser otra que Dios. Y esto es claro por dos razones. Primera, porque la voluntad es una potencia del alma racional, que procede exclusivamente de Dios por creación, como se vio en la Primera Parte. Segunda, porque la voluntad dice orden al bien universal. Por tanto su causa no puede ser otra que Dios, que es el bien universal. Pero todo otro bien es por participación y es particular; pero la causa particular no da una inclinación universal.

Summa Theol., 1-2, q. 9 a. 6 ad 3.

Dios mueve la voluntad del hombre como motor universal al objeto universal de la voluntad que es el bien. Y sin esta moción universal el hombre no puede querer nada. Ahora bien, el hombre se determina por la razón a querer esto o aquello, que es el bien verdadero o aparente. Sin embargo a veces Dios mueve especialmente a algunos a querer algo determinado, que es un bien, como cuando mueve a algunos por la gracia.

Quodl., XII, q. 3, a. 1 ad 1.

La voluntad de Dios es principio de todo el ente; por tanto no cae bajo la razón de la contingencia o de la necesidad, sino que éstas proceden y están ordenadas por la voluntad de Dios, y así la misma voluntad de Dios hace que unas cosas sean contingentes preparándoles causas contingentes, y otras necesarias para las cosas y efectos necesarios. De este modo la voluntad de Dios se cumple siempre, pero no todas las cosas ocurren necesariamente, sino del modo querido por Dios.

B. Permisión divina y tolerancia del mal

Summa Theol., 1, q. 19, a. 9.

El mal que va unido a algún bien es privación de otro bien. Por eso nunca se apetecería mal alguno, ni siquiera accidentalmente, al no ser que el bien al que va unido el mal no se apeteciese más que el bien de que priva el mal. Pero Dios no quiere bien alguno más que su propia bondad; sin embargo sí quiere algún bien más que a otro bien. Por eso Dios no quiere en modo alguno el mal, de culpa, que priva del orden al bien divino, pero el mal del defecto natural o el mal de pena lo quiere, queriendo algún bien, al que va unido tal mal, como al querer la justicia quiere la pena, y queriendo conservar el orden de la naturaleza quiere que algunas cosas se corrompan naturalmente.

De Pot., q. 1, a. 6.

Por parte de la voluntad Dios no puede hacer lo que no puede querer. Como ninguna voluntad puede querer lo contrario de lo que naturalmente quiere, como la voluntad del hombre no puede querer la miseria, consta que la voluntad divina no puede querer lo que es contrario a su bondad, que naturalmente quiere. Ahora bien, el pecado es cierto defecto de bondad divina. Por tanto Dios no puede querer pecar, y, por tanto, hay que conceder absolutamente que Dios no puede pecar.

Mas por parte de la potencia divina se dice que Dios no puede algo de dos maneras. Una, por razón de la potencia misma; otra, por razón de lo posible. Efectivamente, su potencia, en lo que está de su parte, al ser infinita, no puede ser deficiente en nada que pertenezca a la potencia. Sin embargo, hay cosas que verbalmente importan potencia, y, en realidad, son defecto de potencia, como hay negaciones que van incluidas en las afirmaciones, como al decir que algo puede fallar, según el modo de hablar parece que se hace alusión a una potencia, cuando se trata realmente de un defecto de potencia. Por eso se dice que una potencia es perfecta, según Aristóteles, cuando no puede estas cosas; pues como aquellas afirmaciones tienen fuerza de negaciones en la realidad, así estas negaciones tienen fuerza de afirmaciones. Por eso decimos que Dios no puede fallar y consiguientemente que no puede ser movido (pues el movimiento y la defección importan cierta imperfección) y que no puede pasear ni ejercer otros actos corporales que no se hacen sin movimiento.

De malo, q. 1, a. 5.

El mal de culpa hace al hombre absolutamente malo, no el mal de pena.

VI

DIOS ES AMOR

Summa Theol., 1, q. 20, a. 1.

Es necesario poner amor en Dios. Pues el primer movimiento de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva es el amor. Como el acto de la voluntad y de cualquier potencia apetitiva tiende al bien y al mal como a los objeto propios, pero el bien es principalmente y de suyo objeto de la voluntad y del apetito mientras que el mal lo es secundariamente y por razón de otro, esto es, en cuanto se apetece el bien, es necesario naturalmente que sean anteriores los actos de la voluntad y del apetito sobre el bien que los que miran al mal, como el gozo es antes que la tristeza y el amor antes que el odio. Siempre lo que es por sí precede a lo que es por otro.

Además, lo que es más común es naturalmente anterior. De ahí que el entendimiento dice orden antes a lo verdadero común que a cosas particulares verdaderas. Ahora bien, hay ciertos actos de la voluntad y del apetito que miran al bien bajo alguna condición especial, como el gozo y la delectación se refieren al bien presente y poseído, y el deseo y la esperanza se refieren al bien no alcanzado aún. Pero el amor mira al bien en común, sea poseído o no poseído. Por consiguiente el amor es naturalmente el primer acto de la voluntad y del apetito. Por eso todos los demás movimientos del apetito presuponen el amor como primera raíz; pues nadie desea algo sino como bien amado, ni nadie goza de algo sino de bien amado. Tampoco el odio es sino de lo contrario a la cosa amada; y de modo parecido es manifiesto que la tristeza y afecciones parecidas se refieren al amor como a primer principio. Por eso en quien se da voluntad o apetito se da necesariamente el amor; y removido lo primero, se remueve todo lo demás. Como ya se mostró que en Dios existe voluntad, es necesario poner el amor en él.

Summa Theol., 1, q. 20, a. 2.

Dios ama todas las cosas existentes, pues todas las cosas existentes, en cuanto son, son buenas, pues el mismo ser de cada cosa es cierto bien, lo mis-

mo que cada una de sus perfecciones. Como se ha mostrado anteriormente que la voluntad de Dios es causa de todas las cosas, es necesrio que en tanto algo tiene ser o cualquier bien en cuanto es querido por Dios. Por consiguiente para cualquier existente quiere Dios algún bien. Por tanto, como amar no es otra cosa que querer el bien a uno, es manifiesto que Dios ama a todas las cosas que existen. Pero no las ama como nosotros; pues como nuestra voluntad no es causa de la bondad de las cosas, sino que es movida objetivamente por ellas, nuestro amor, con el que queremos el bien a alguno, no es causa de su bondad, sino que, al revés, su bondad, verdadera o estimada, provoca el amor con el que nosotros queremos que conserve el bien que tiene y adquiera el que le falta, y para esto trabajamos. Mas el amor de Dios es creador e infusor de la bondad en las cosas.

Summa Theol., 1, q. 20, a. 2 ad 4.

Nada impide que uno mismo según un aspecto sea amado y según otro sea odiado. Dios a los pecadores, en cuanto son ciertas naturalezas los ama, pues así son amados por Él; pero en cuanto son pecadores no son, sino que fallan en el ser, y esto no procede de Dios, y en este sentido son odiados por él.

Summa Theol., 1, q. 20, a. 2.

Decir que Dios ama más a una cosa no es más que quererle un mayor bien, pues la voluntad de Dios es causa de la bondad de las cosas. Y así las cosas son mejores porque Dios quiso para ellas un mayor bien. Por tanto Dios quiere más las cosas mejores.

Summa Theol., 1, q, 20, a. 4 ad 4.

Sean inocentes o sean penitentes, son mejores y más amados aquellos que tienen mayor gracia. Sin embargo, en igualdad de otras condiciones, la inocencia es más digna y más amada. Sin embargo, se dice que Dios se alegra más del penitente que del inocente, porque frecuentemente se levantan más cautos, más humildes y más fervorosos... O por otra razón, porque igual don de gracia es más comparado al penitente, que mereció la pena, que comparado al inocente, que no la mereció, como cien monedas es mayor donativo dadas a un pobre que dadas al rey.

VII

JUSTICIA Y MISERICORDIA

Summa Theol., 1, q. 21, a. 1.

Como el orden conveniente de la familia o de cualquier multitud gobernada demuestra esta justicia (distributiva) en el gobernante, así el orden del universo, que aparece tanto en las cosas naturales como en las cosas voluntarias, demuestra la justicia de Dios.

Summa Theol., 1, q. 21, a. 1 ad 2.

Lo que hace (Dios) según su voluntad lo hace justamente, como también nosotros hacemos justamente lo que hacemos según la ley. Pero nosotros lo hacemos según la ley de alguien superior, mientras que Dios es ley para sí mismo.

Summa Theol., 1, q. 21, a. 1 ad 3.

A cada uno se le debe lo que es suyo. Se dice que es suyo de alguno lo que se ordena a él, como el siervo es del señor y no a la inversa, pues libre es lo que es por razón de sí. Por tanto en la palabra, débito se incluye cierto orden de exigencia o de necesidad de algo a lo que se ordena. Ahora bien, hay que considerar un doble orden en las cosas: Uno, por lo que algo creado se ordena a otro creado, como las partes se ordenan al todo y los accidentes a la substancia y cada cosa a su propio fin. Otro es el orden por el que todas las cosas se ordenan a Dios. De este modo el débito se puede entender de dos maneras en la operación divina: bien según que algo se debe a Dios, o bien según que algo se debe a una cosa creada. Y en ambos sentidos Dios retribuye lo debido; pues a Dios es debido que se cumpla en las cosas lo que determina su sabiduría y voluntad y lo que manifiesta su bondad, y según esto la justicia de Dios mira a su decencia, según la cual se da a sí mismo lo que le es debido. También es debido a alguna cosa creada que tenga lo que a ella se ordena, como al hombre que tenga manos y a él sirvan los demás animales. Y en este sentido también Dios obra la justicia, cuando da a cada uno lo que se le debe según su naturaleza y condición. Pero este débito depende el pri-

mero: porque a cada uno se le debe lo que está ordenado a él según el orden de la divina sabiduría. Y aunque Dios da de este modo a cada uno lo que le es debido, sin embargo él no es deudor de nadie, porque él no se ordena a las demás cosas, sino que más bien las otras cosas se ordenan a él.

Summa Theol., 1, q. 21, a. 3.

Cuando el entendimiento es regla o medida de las cosas la verdad consiste en que las cosas se adecúen al entendimiento, como se dice que el artífice hace una obra verdadera cuando concuerda con el arte. Ahora bien, en la relación en que están las obras de arte con el arte, así están las obras justas con la ley con la que concuerdan. Por tanto la justicia de Dios que constituye el orden en las cosas conforme a la razón de su sabiduría, que es su ley, se denomina convenientemente verdad. Y así se llama también en nosotros verdad de la justicia.

Summa Theol., 1, q. 21, a. 3.

La misericordia se ha de atribuir máxime a Dios, pero según el efecto; no según el afecto de pasión. Para entenderlo hay que considerar que a uno se le llama misericordioso (*misericors*) como si tuviese corazón mísero, es decir, afectado de la miseria de otro por la tristeza, como si fuese miseria propia. De ahí se sigue que obre para aliviar la miseria de otro como si fuese propia, y éste es el efecto de la misericordia. Por tanto, entristecerse por la miseria de otro no le compete a Dios, pero remediar la miseria de otro le compete máximamente, entendiendo por miseria cualquier defecto.

Summa Theol., 1, q. 21, a. 3 ad 3.

Dios obra misericordiosamente, no actuando contra su justicia, sino obrando sobre la justicia, como si a uno al que se le deben cien denarios uno le da doscientos de lo suyo no hace algo contra la justicia, sino que obra liberal y misericordiosamente. Y de modo parecido si uno perdona a otro la ofensa que le ha hecho, pues quien perdona es como si donase.

VIII

PROVIDENCIA Y PREDESTINACIÓN

Summa Theol., 1, q. 22, a. 1.

En las cosas se encuentra el bien no sólo en cuanto a la substancia de las mismas, sino también en cuanto a su orden al fin, sobre todo al fin último, que es la bondad divina, según se ha visto. Este bien del orden existente en las cosas ha sido creado por Dios. Como Dios es causa de todas las cosas por su entendimiento, y la razón de cada uno de los efectos es necesario que preexista en Dios, según se ha visto, se sigue necesariamente que la razón de las cosas ordenadas al fin exista en la mente divina. Pero la razón de la ordenación de las cosas al fin es lo que se llama propiamente providencia.

Summa Theol., 1, q. 22 a. 1 ad 2.

Al cuidado pertenecen dos cosas: la razón del orden, que se llama providencia o disposición, y la ejecución del orden, que se llama gobierno. Lo primero es eterno; lo segundo, temporal.

Summa Theol., 1, q. 22 a. 1 ad 3.

La providencia está en el entendimiento, pero presupone la voluntad del fin, pues nadie manda obrar por el fin si no quiere el fin.

Summa Theol., 1, q. 22, a. 2 ad 1.

No es lo mismo hablar de la causa particular y de la causa universal. Algo puede salirse del orden de la causa particular, pero no del orden de la causa universal. Pues algo no se sale del orden de la causa particular sino por otra causa particular impediente, como el leño se libra de la combustión por la acción del agua. Por eso, como todas las causas particulares están abarcadas por la causa universal, es imposible que algún efecto se salga del orden de la causa universal. De ahí que en cuanto algún efecto se sale del orden de alguna causa particular, se dice que es casual o fortuito respecto de la causa particular, pero respecto de la causa universal, a cuyo orden no puede substraerse, se

dice que es previsto. Por ejemplo, en la concurrencia de dos siervos, aunque resulte casual para ellos, estaba previsto por el señor que los envió conscientemente a un mismo sitio sin que lo supiesen ellos.

Summa Theol., 1, q. 22, a. 3.

A la providencia pertenece dos cosas, a saber, la razón del orden de las cosas provistas al fin; y la ejecución de este orden, que se llama gobernación. En cuanto a lo primero Dios provee inmediatamente a todas las cosas, porque tiene en su entendimiento la razón de todas las cosas, hasta las más pequeñas, y a cualesquiera causas que preparó para sus efectos les dio para poder producirlos. Por tanto es necesario que preexistiese en su razón el orden de tales efectos. En cuanto a lo segundo, hay medios de la divina providencia, porque gobierna las cosas inferiores por las superiores, no por defecto de su fuerza, sino por la abundancia de su bondad para comunicar a las criaturas la dignidad de la causalidad.

Summa Theol., 1, q. 22, a. 4.

Pertenece a la divina providencia producir todos los grados de ser. Por eso para ciertos efectos preparó causas necesarias para que procediesen necesariamente, pero a otros preparó causas contingentes para que procediesen contingentemente según la condición de las causas próximas.

Summa Theol., 1, q. 22. a. 4 ad 3.

Hay que considerar que lo necesario y lo contingente siguen propiamente al ser en cuanto tal. Por consiguiente el modo de contingencia y de necesidad cae bajo la providencia de Dios, que es provisor universal de todo el ser, pero no bajo la provisión de algunos provisores particulares.

Summa Theol., 1, q. 23, a. 1.

Propiamente hablando la creatura racional que es capaz de vida eterna es conducida a la misma por Dios. La razón de esta transmisión preexiste en Dios, como en él está la razón del orden de todas las cosas al fin, que es la providencia, como dijimos. Ahora bien, la razón de algo que se hace existente en la mente del actor, es cierta preexistencia de la cosa a hacer en él. Por tanto la razón de dicha transmisión de la creatura racional al fin de la vida eterna se llama predestinación, pues destinar es enviar; y así es claro que la predestinación, en cuanto a los objetos, es una parte de la providencia.

Summa Theol., 1, q. 23, a. 2.

La providencia no está en las cosas provistas, sino que es cierta razón en el entendimiento del provisor, como queda dicho. Pero la ejecución de la providencia, que se llama gobernación, está pasivamente en los gobernados, pero activamente está en el gobernante. Por tanto es manifiesto que la predestinación es cierta razón del orden de algunos a la salvación eterna, existente en la mente divina. Pero la ejecución de este orden está pasivamente en los predestinados y activamente en Dios.

Summa Theol., 1, q. 23, 3.

Pertenece a la providencia permitir algún defecto en las cosas sometidas a la providencia, como queda dicho. Por tanto como por la divina providencia son ordenados los hombres a la vida eterna, pertenece también a la divina providencia permitir que algunos fallen en este orden. Es lo que se llama reprobar. Así, pues, como la predestinación es parte de la providencia respecto de los que son divinamente ordenados a la salvación eterna, así la reprobación es parte de la providencia respecto de aquellos que no llegan a este fin. Por tanto la reprobación significa no sólo presciencia, sino que añade algo según la razón, lo mismo que la providencia, según queda dicho. Pues como la predestinación incluye la voluntad de conferir la gracia y la gloria, así la reprobación incluye la voluntad de permitir que alguno caiga en culpa y de inferir la pena de la condenación por la culpa.

Summa Theol., 1, q. 23, a. 3 ad 2.

No es lo mismo la causalidad en la reprobación y en la predestinación, pues la predestinación es causa tanto de lo que se espera en la vida futura por los predestinados, esto es, de la gloria, como de lo que se recibe en la vida presente, esto es, de la gracia. Pero la reprobación no es causa de lo que hay en la vida presente, esto es, de la culpa, sino que es causa del abandono (*derelictio*) de Dios. Es, sin embargo, causa de lo que ocurre en el futuro, eso es, de la pena eterna. Mas la culpa proviene del libre albedrío de quien es reprobado y abandonado por la gracia.

Summa Theol., 1, q. 23, a. 3 ad 3.

La reprobación de Dios no quita nada a la potencia del réprobo. Por tanto, cuando se dice que el réprobo no puede alcanzar la gracia no ha de entenderse según imposibilidad absoluta, sino según imposibilidad condicionada, según se ha dicho antes que el predestinado necesariamente se salva, con nece-

sidad condicionada, que no quita la libertad de albedrío. Por tanto, aunque uno no pueda alcanzar la gracia siendo reprobado por Dios, sin embargo el que caiga en este u otro pecado depende de su libre albedrío. Por eso con razón se le imputa la culpa.

Cont. Gentes, III, 163, n. 3333.

Que la predestinación y la elección no tengan causa en méritos humanos puede hacerse manifiesto no sólo porque la gracia de Dios, que es efecto de la predestinación, no es prevenida por los méritos, sino que precede a todos los méritos humanos, como se ha mostrado; sino también resulta manifiesto de que la voluntad divina y su providencia es la causa primera de todo lo que se hace; pero nada puede ser causa de la voluntad y de la providencia divina, aunque entre los efectos de la providencia y de la predestinación uno puede ser causa de otro.

Summa Theol., 1, q. 23, a. 5.

No hubo nadie tan loco que dijese que los méritos son la causa de la predestinación divina por parte del acto de quien predestina. Pero lo que se cuestiona es si por parte del efecto la predestinación tiene alguna causa. Y esto es preguntarse si Dios se predeterminó a dar el efecto de la predestinación a alguno por algunos méritos...

Pero no es distinto lo que procede del libre albedrío de lo que procede de la predestinación, como no es distinto lo que procede de la causa segunda y de la causa primera; pues la divina providencia produce los efectos por las operaciones de las causas segundas, como se ha dicho. Por eso, lo que procede del libre albedrío procede de la predestinación. Hay que decir, por tanto, que el efecto de la predestinación podemos considerarlo de dos maneras. Una, en particular; y así nada prohíbe que un efecto de la predestinación sea la causa y razón de otro; el posterior del anterior según la razón de causa final; y el anterior del posterior según la razón de causa meritoria, que se reduce a la disposición de la materia. Como si dijéramos que Dios preordenó dar a uno la gloria por los méritos (*ex meritis*), y preordenó dar a uno la gracia para que merezca la gloria. De otra manera podemos considerar los efectos de la predestinación en común; y así es imposible que todo el efecto de la predestinación en común tenga causa alguna por nuestra parte, porque todo lo que hay en el hombre ordenándolo a la salvación, está comprendido todo bajo el efecto de la predestinación, incluso la preparación a la gracia; todo lo cual no es sino por el auxilio divino.

Summa Theol., 1, q. 23, a. 5 ad 3.

Mas por qué a éstos eligió para la gloria y reprobó a aquéllos no hay otra razón que la divina voluntad. Por eso dice san Agustín sobre Jn. trat. 26: por qué trae a éste y no a aquél no quieras juzgar si no quieres errar... Sin embargo, no por eso hay iniquidad en Dios si trata desigualmente a los que no son desiguales; pues esto sería contra la razón de justicia si el efecto de la predestinación fuese debido y no por gracia.

Summa Theol., 1. q. 23, a. 6.

La predestinación consigue su efecto ciertísima e infaliblemente; pero no impone necesidad, de modo que su efecto provenga por necesidad. Se ha dicho anteriormente que la predestinación es parte de la providencia. Pero no todas las cosas que están sometidas a la providencia son necesarias, sino que algunas suceden contingentemente, según la condición de las causas próximas, que la divina providencia ordenó a tales efectos. Y, sin embargo, el orden de la providencia es infalible, como queda probado. Por tanto también el orden de la predestinación es cierto, y, sin embargo, no se quita la libertad, de la que procede contingentemente el efectos de la predestinación. A este respecto hay que considerar también lo que se ha dicho anteriormente sobre la ciencia y la voluntad divinas, que no quitan la contingencia de las cosas, aunque sean ciertísimas e infalibles.

Summa Theol., 1, q. 23, a, 6 ad 3.

Como la predestinación incluye la voluntad divina, como se ha dicho que el que Dios quiera algo creado es necesario por suposición (*ex suppositione*), por la inmutabilidad de la voluntad divina, pero no absolutamente, esto hay que decir aquí de la predestinación. Por tanto no es necesario decir que Dios pueda no predestinar a quien predestinó, tomándolo en sentido compuesto (*in sensu composito*); aunque considerado absolutamente, Dios puede predestinar o no predestinar. Mas por esto no se quita la certeza de la predestinación.

IX

LA OMNIPOTENCIA DIVINA

Summa Theol., 1, q. 25, a. 1 ad 4.

En Dios no se pone potencia como algo realmente diferente de la ciencia y de la voluntad, sino solamente según la razón, en cuanto que la potencia importa razón de principio que ejecuta lo que la voluntad impera y la ciencia dirige; tres cosas que en Dios son lo mismo... Por eso la consideración de la ciencia y de la voluntad en Dios precede a la consideración de la potencia, como la causa precede a la operación y al efecto.

Summa Theol., 1, q. 25, a. 3.

El ser divino sobre el que se funda la razón de la divina potencia es el ser infinito, no limitado por género alguno de ente, sino que tiene en sí la perfección de todo ente. Por tanto, todo lo que puede tener razón de ente, se contiene bajo los posibles absolutos, respecto de los cuales se dice que Dios es omnipotente. Ahora bien, nada se opone a la razón de ente sino el no ente. Por tanto lo que repugna a la razón de posible absoluto, que cae bajo la omnipotencia divina, es lo que implica en sí el ser y no ser a la vez. Y esto no cae bajo la omnipotencia, no por defecto de la divina potencia, sino porque no puede tener razón de factible ni de posible. Cualesquiera cosas que no implican contradicción están contenidas en aquellos posibles respecto de los cuales se dice Dios omnipotente. Pero las cosas que implican contradicción no caen bajo la omnipotencia divina, porque no pueden tener razón de posibles. Por eso se dice mejor que no pueden ser hechas que decir que no puede hacerlas Dios.

Summa Theol., 1, q. 25, a. 3.

Como la potencia divina, que es su esencia, no es distinta de la sabiduría de Dios se puede decir convenientemente que nada hay en la potencia de Dios que no esté en el orden de la sabiduría divina, pues la sabiduría divina comprende todo el poder de la potencia. Sin embargo el orden de la divina

sabiduría impreso en las cosas, en que consiste la razón de justicia, según se ha dicho, no adecúa a la sabiduría divina, como si la sabiduría divina se limitase a este orden. Pues es manifiesto que toda la razón del orden que el sabio impone a las cosas por él hechas se toma del fin. Por tanto, cuando el fin es proporcionado a las cosas hechas por el fin, la sabiduría del artífice se limita a un determinado orden. Pero la bondad divina es un fin desproporcionalmente excedente las cosas creadas. Por tanto la sabiduría divina no está determinada a un cierto orden de cosas, de modo que no pueda emanar de él otro curso de cosas. Por tanto hay que decir absolutamente que Dios puede hacer otras cosas distintas de las que hace.

Summa Theol., 1, q. 25, a. 5 ad 1.

Nada prohíbe que algo esté en la potencia de Dios, que él no quiere o no está contenido en el orden que estableció en las cosas. Y como la potencia se entiende como ejecutora, la voluntad como imperante y el entendimiento y sabiduría como dirigente, lo que se atribuye a la potencia considerada en sí, se dice que Dios lo puede según la potencia absoluta. Y de este modo es todo aquello en que puede salvarse la razón de ente, como queda dicho. Pero lo que se atribuye a la potencia divina en cuanto ejecuta el imperio de la voluntad justa, se dice que Dios lo puede hacer con potencia ordenada (*de potentia ordinata*). Según esto hay que decir que Dios puede hacer otras cosas, con potencia absoluta, distintas de las cosas que previó y preordenó hacer; sin embargo no puede ser que haga otras cosas distintas que no haya previsto y preordenado hacer; porque el mismo hacer cae bajo la presciencia y preordenación, no el mismo poder, que es natural. Pues hace algo porque quiere: sin embargo no puede porque quiere, sino porque tal es su naturaleza.

X

VIDA TRINITARIA

Summa Theol., 1, q. 27, Prol.

Consideradas las cosas que pertenecen a la unidad de la esencia divina, resta considerar lo referente a la trinidad de personas en Dios. Y como las Personas divinas se distinguen según las relaciones de origen, según el orden de la doctrina primero hay que tratar del origen; luego de las relaciones de origen, y, en tercer lugar, de las Personas.

Summa Theol., 1, q. 27, a. 1.

Hay que decir que la divina Escritura, en las cosas divinas, usa de palabras que pertenecen a las procesiones... Como toda procesión es según alguna acción, así como según la acción que tiende a la materia exterior hay una procesión *ad extra*, así según la acción que permanece en el mismo agente se entiende cierta procesión *ad intra*. Esto es máximamente patente en el entendimiento cuya acción de entender permanece en el inteligente. Pues quien entiende, por el hecho de entender, procede algo dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida, proveniente de la facultad intelectiva y de su noticia; concepción que expresa la voz, y se llama *verbum cordis*, significado con la palabra de la voz. Pero como Dios está sobre todas las cosas, las cosas que se dicen de Dios no pueden entenderse según el modo de las creaturas ínfimas, que son corporales, sino según la semejanza de las creaturas supremas, que son las substancias intelectuales, cuya semejanza tomada de ellas es aún deficiente para representar las cosas divinas. No hay que tomar, pues, la procesión según se da en las cosas corporales, o por el movimiento local o por acción de alguna causa en el efecto exterior, como el calor procede del calefactor a lo calentado; sino según la emanación inteligible, como la del verbo inteligible de quien lo dice, que permanece en el mismo. Y en este sentido la fe católica pone la procesión en Dios. Cfr. más ampliamente en *Cont. Gentes* IV, 11.

Summa Theol., 1, q. 27, a. 1 ad 2.

Es manifiesto que cuanto más se entiende algo tanto más íntima es la concepción intelectual al inteligente y más unida a él, pues el entendimiento en cuanto entiende en acto se hace uno con lo entendido. Por tanto, como el entender divino está en el máximo de perfección, como se ha dicho, es necesario que el verbo divino sea perfectamente uno con aquel de quien procede, sin diversidad alguna.

Summa Theol., 1, q. 27, a. 2.

Por tanto la procesión del Verbo en Dios tiene razón de generación, pues procede por modo de acción inteligible, que es operación vital, y de un principio unido, como queda dicho, y según razón de semejanza, puesto que la concepción del entendimiento es semejanza de la cosa entendida, y de la misma naturaleza, porque en Dios es lo mismo entender y ser, según se ha mostrado. Por tanto es necesario que la procesión del verbo en Dios se llame generación y que el mismo Verbo procedente se llame Hijo.

Summa Theol., 1, q. 27, a. 3.

La acción (inmanente) en la naturaleza intelectual es la acción del entendimiento y la acción de la voluntad. La procesión del verbo se atiende según la acción inteligible. Mas según la operación de la voluntad se da en nosotros otra procesión, esto es, la procesión del amor, según la cual lo amado está en el amante, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el inteligente. Por tanto, además de la procesión del verbo, se da otra procesión en Dios, que es la procesión del amor.

Summa Theol., 1, q. 27, a. 4.

La procesión que se atiende según la razón de entendimiento es según la razón de semejanza, y así tiene razón de generación, porque todo generante engendra algo semejante a sí. Pero la procesión que se atiende según la razón de voluntad, no se considera según la razón de semejanza, sino más bien según la razón de impelente y moviente a algo. Por eso lo que procede en Dios por modo de amor no procede como engendrado o como hijo, sino que procede más bien como espíritu, con cuyo nombre se designa cierta moción vital e impulso, en el sentido como se dice que uno es movido o impelido por amor a hacer algo.

Summa Theol., 1, q. 27, a. 3 ad 3.

Aunque en Dios no sea distinta la voluntad del entendimiento, sin embargo es de la razón del entendimiento y de la voluntad que las procesiones que

son según la acción de uno y otra guarden cierto orden. Pues la procesión del amor no es sino en orden a la procesión del verbo, ya que nada puede ser amado por la voluntad si no es concebido por el entendimiento. Por tanto, así como se atiende cierto orden del verbo al principio del que procede, aunque en Dios sea la misma la substancia el entendimiento y la concepción del entendimiento; así, aunque en Dios sean lo mismo la voluntad y el entendimiento, sin embargo, como de la razón del amor es que no proceda de la concepción del entendimiento tiene distinción de orden en Dios la procesión del amor respecto de la procesión del verbo.

Summa Theol., 1, q. 28, a. 1.

Cuando algo procede de un principio de la misma naturaleza, es necesario que ambos, esto es, el que procede y aquel de quien procede, convengan en el mismo orden, y así es necesario que tengan relaciones reales mutuas. Por tanto, como las procesiones en Dios son en identidad de naturaleza, como se ha mostrado, es necesario que las relaciones, que se toman según las procesiones divinas, sean relaciones reales.

Summa Theol., 1, q. 28, a. 3 ad 1.

Aunque la paternidad sea realmente lo mismo que la esencia divina, y lo mismo la filiación, sin embargo estas dos cosas importan en sus propias razones respectos opuestos. Por tanto se distinguen entre sí.

Summa Theol., 1, q. 29, a. 3.

Persona significa lo más perfecto en toda la naturaleza, es decir, subsistente en naturaleza racional. Por tanto, como todo aquello que significa perfección hay que atribuirlo a Dios, ya que su esencia contiene toda la perfección, es conveniente que el término persona se diga de Dios, no del mismo modo que se dice de las criaturas, sino de un modo más excelente.

Summa Theol., 1, q. 29, a. 4.

La relación en las cosas divinas no es accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina; por tanto es subsistente con ella. Por tanto, así como la deidad es Dios así la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Por tanto, la persona divina significa la relación como subsistente. Y esto es significar la relación por modo de substancia que es la hypóstasis subsistente en la naturaleza divina, si bien lo subsistente en la naturaleza divina no es otra cosa que la naturaleza divina. Y según esto es verdad que el

término *persona* significa la relación *in recto*, y la esencia *in obliquo*; pero no la relación en cuanto relación, sino en cuanto se significa por modo de hypóstasis. De modo parecido también significa la esencia *in recto* y la relación *in obliquo*, en cuanto que la esencia es lo mismo que la hypóstasis, y la hypóstasis se significa en Dios como distinta por la relación: y así la relación, significada por modo de relación, cae en la razón de persona *in obliquo*.

Summa Theol., I, q. 29, 4 ad 1.

La palabra *persona* se dice respecto de sí, no respecto de otro, porque significa la relación no por modo de relación sino por modo de substancia que es la hypóstasis.

Summa Theol., I, q. 29, a. 4 ad 4.

Aunque en la significación de la persona divina entre la relación, y no en la significación de la persona angélica o de la persona humana, no se sigue que el término persona se diga equívocamente; aunque tampoco se diga unívocamente, ya que nada se dice unívocamente de Dios y de las criaturas.

Summa Theol., I, q. 33, a. 2 ad 1.

En nosotros la relación no es la persona subsistente, y, por tanto, esta palabra *Padre* entre nosotros no significa persona, sino relación de la persona. No es así en Dios, como algunos opinaron falsamente, pues la relación que significa esta palabra *Padre* es persona subsistente. De ahí que se haya dicho anteriormente que esta palabra *persona* en Dios significa relación en cuanto subsistente en naturaleza divina.

Summa Theol., I, q. 39, a. 1.

Como las relaciones en las cosas creada inhieren accidentalmente, así en Dios son las misma esencia divina. De donde se sigue que en Dios no es realmente otra cosa la esencia que la persona, y sin embargo las personas se distinguen realmente entre sí, pues la persona, como se ha dicho, significa la relación en cuanto subsistente en la naturaleza divina, mientras que la relación, comparada con la esencia divina no difiere realmente, sino según la razón tan sólo; pero comparada a la relación opuesta tiene, en virtud de la oposición, distinción real. Y así es una la esencia y tres las personas.

Summa Theol., I, q. 39, a. 1 ad 1.

En la creatura no puede darse distinción de supuestos por las relaciones, sino que es necesario que sea por principios esenciales, porque en las creaturas las relaciones no son subsistentes. En cambio en Dios las relaciones son subsistentes, y, por tanto, en cuanto guardan oposición mutua, pueden distinguir los supuestos. Pero no se distingue la esencia, porque las relaciones mismas no se distinguen entre sí en cuanto se identifican con la esencia.

Summa Theol., I, q. 41, a. 1 ad 1.

Todo origen se designa por algún acto. Pero a Dios se le puede atribuir un doble orden de origen: uno en cuanto que la creatura procede de él, y esto es común a las tres personas. Por eso las acciones que se atribuyen a Dios para significar el proceso de las creaturas de él pertenecen a la esencia. Otro orden de origen se atiende en Dios según la procesión de una persona de otra. Por tanto los actos que designan este orden de origen se llaman *nocionales*, porque las nociones de las personas son relaciones mutuas de las personas.

Summa Theol., I, q. 32, a. 3.

Se llama *noción* lo que es la propia razón de conocer la persona divina. Pero las personas divinas se multiplican por el origen. Mas al origen pertenece aquel *de quien* procede otro y *el que* procede de otro, y según estos dos modos puede proceder la persona. Por tanto la persona del Padre no se puede notificar por proceder de otro, sino por no proceder de nadie. Por eso su noción es la *innascibilidad*. Pero en cuanto que alguno procede de él puede ser notificado de dos modos: en cuanto que el Hijo procede de él se da a conocer por la noción de *paternidad*; en cuanto que el Espíritu Santo procede de él se da a conocer con la noción *común espiración*. Mas el Hijo puede darse a conocer porque procede de otro naciendo, y así se conoce por la *filiación*. Y como hay otro que procede de él, esto es, el Espíritu Santo, puede darse a conocer del mismo modo que el Padre por la *común espiración*. Mas el Espíritu Santo se puede dar a conocer por proceder de otro o de otros, y así se conoce por la *procesión*; no porque otro proceda de él, porque ninguna otra persona procede de él. Hay por tanto cinco nociones en Dios, a saber, innascibilidad, paternidad, filiación, común espiración, y procesión. De estas cinco cuatro son relaciones, pues la innascibilidad no es relación, al no ser por reducción, como se dirá. Sólo cuatro son *propiedades*, pues la común espiración no es propiedad, al convenir a dos personas. Tres son nociones *personales*, es decir, que constituyen a las personas, a saber, la paternidad, la filiación y la procesión, pues la común espiración y la innascibilidad se llaman nociones de las personas, no personales.

Summa Theol., 1, q. 39, a. 1.

La divina simplicidad requiere que en Dios sea lo mismo la esencia y el supuesto, que en las substancias intelectuales no es otra cosa que la persona. Pero la dificultad parece que la introduce el que, multiplicadas las personas divinas, se mantiene la unidad de esencia. Y como dice Boecio que *la relación multiplica la trinidad de Personas*, algunos pusieron que en Dios difieren la esencia y la persona de este modo: que las relaciones eran asistentes, considerando en las relaciones solamente el aspecto de alteridad, y no que sean cosas. Pero, como se ha dicho anteriormente, así como las relaciones en las cosas creadas existen accidentalmente, así en Dios son la misma esencia divina. De donde se sigue que en Dios no sean realmente distintas la esencia y la persona, y sin embargo las personas se distinguen realmente. Pues la persona, como queda dicho, significa la relación en cuanto subsistente en la naturaleza divina. Pero la relación comparada con la esencia no difiere realmente, sino con distinción de razón; pero comparada a la relación opuesta, tiene, en virtud de la oposición, distinción real. Y así permanecen una esencia y tres personas.

Summa Theol., 1, q. 39, a. 1 ad 1.

En las creaturas no puede haber distinción de supuestos por las relaciones, sino que es necesario que sea por los principios esenciales, ya que en las creaturas las relaciones no son subsistentes. Pero en Dios las relaciones son subsistentes, y, por tanto, en cuanto guardan oposición mutua, pueden distinguir a los supuestos. Pero no se distingue la esencia, porque las relaciones mismas no se distinguen entre sí en cuanto identificadas con la esencia.

Summa Theol., 1, q. 43, a. 2 ad 2.

Que la divina persona esté de un modo nuevo en uno o que es tenida temporalmente por uno, no es por mutación de la persona divina, sino por mutación de la creatura, como se dice que Dios es Señor temporalmente por la mutación de la creatura.

Summa Theol., 1, q. 43, a. 4.

La misión importa en su razón procesión respecto de otro; y en lo divino, según el origen, como se ha dicho. Por tanto, como el Padre no procede de otro no le conviene en modo alguno ser enviado, sino sólo al Hijo y al Espíritu Santo, a los que conviene proceder de otro.

De Verit., q. 10, a. 13.

La trinidad de personas puede conocerse de dos modos: uno en cuanto a lo propio, por lo que se distinguen las personas, y conocido esto se conoce la trinidad de personas en Dios. De otro modo por lo esencial que se apropia a las personas, como la paternidad al Padre, etc. Pero así no se puede conocer perfectamente la trinidad, porque prescindiendo intelectualmente de la trinidad, permanece lo esencial en Dios; pero supuesta la trinidad, estos atributos se apropian a las personas por cierta similitud con las personas divinas. Estas cosas apropiadas a las personas pueden conocerse naturalmente, pero las propias de las personas no se pueden conocer naturalmente.

Summa Theol., 1, q. 19, a. 8.

El uso con que gozamos de Dios tiene semejanza con el Espíritu Santo en cuanto es don... La conexión importa unidad de dos. Por eso se apropia al Espíritu Santo en cuanto procede de dos... La vida se apropia al Espíritu Santo en cuanto importa cierto movimiento interior, y así conviene con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto es amor.

Cont. Gentes, IV, 20.

Se ha mostrado anteriormente que la bondad de Dios es su razón de querer las demás cosas y por su voluntad produce las cosas en su ser. Por tanto el amor con que ama su bondad es la causa de la creación de las cosas. Por eso algunos antiguos filósofos pusieron el amor de los dioses como causa de todas las cosas, según aparece en I *Metaphysic*; y Dionisio dice en el cap. IV *De div. nom.* que el amor divino no permite que esté sin germen. Ahora bien, consta por lo dicho anteriormente que el Espíritu Santo procede por modo de amor con el que Dios se ama a sí mismo. Por tanto el Espíritu Santo es el principio de la creación de las cosas. Es lo que se significa en el Salmo: *envía tu Espíritu y serán creadas*.

También de que el Espíritu Santo procede por modo de amor, y el amor tiene cierta fuerza impulsiva y motiva, el movimiento que procede de Dios en las cosas parece que se atribuye propiamente al Espíritu Santo. Ahora bien la primera mutación que procede de Dios en las cosas se entiende según que produjo las diversas especies de la materia creada informe. Por eso la Sagrada Escritura atribuye esta obra al Espíritu Santo, pues se dice en Gn 1, 2: *El Espíritu del Señor andaba sobre las aguas*.Quiere san Agustín que por aguas se entienda la materia primera sobre la que se dice que era llevado el Espíritu del Señor, no como si él se moviese, sino porque era principio de la moción.

Es más. El gobierno divino de las cosas se entiende según cierta moción según que Dios dirige y mueve todas las cosas a sus propios fines. Por tanto, si el impulso y la moción pertenece al Espíritu Santo por razón del amor, convenientemente a él se atribuye la gobernación y propagación de las cosas. De ahí que se diga en Job 33, 4: *Tu Espíritu bueno me conducirá a tierra recta.*

Y como gobernar los súbditos es acto propio del señor, convenientemente se atribuye el dominio al Espíritu Santo, pues dice el Apóstol en 2 Co 3, 17: *El Espíritu es Señor*; y en el Símbolo de la fe se dice: *Creo en el Espíritu Santo Señor.*

Es más. La vida se manifiesta máximamente en el movimiento, pues decimos que viven los seres que se mueven y universalmente los que se mueven a obrar. Por tanto, si por razón del amor compete al Espíritu Santo el impulso y la moción, también se le atribuye convenientemente la vida, pues se dice en Jn 6, 64: *El Espíritu es quien vivifica*, y en Ez 37, 6: *Os daré Espíritu y viviréis.* Y en el Símbolo de la fe confesamos creer en el Espíritu Santo *vivificante*. Lo cual está en consonancia con la palabra *Espíritu*, pues la vida corporal de los animales es por el espíritu vital difundida desde el principio de la vida a los demás miembros.

Cont. Gentes, IV, 21.

Hay que considerar también, en cuanto a los efectos que produce propiamente en la naturaleza racional, que del hecho de que somos asimilados de algún modo a la perfección divina, se dice que dicha perfección se nos da por Dios, como se nos da por Dios la sabiduría según que somos de algún modo asimilados a ella. Por tanto, como el Espíritu Santo procede por modo de amor con que Dios se ama a sí mismo, como se ha mostrado, por el hecho de que a este amor nos asemejamos amando a Dios, se dice que se nos da el Espíritu Santo. Por eso dice el Apóstol, Rm 5, 5: *La caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.*

Ha de saberse, sin embargo, que las cosas que nos da Dios se reducen a él como a causa eficiente y ejemplar. En la causa eficiente en cuanto que por la fuerza operativa divina se hace algo en nosotros. En la causa ejemplar, en cuanto que con lo que nos concede Dios imitamos a Dios de algún modo. Por tanto, como es la misma la fuerza del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, como es la misma la esencia, es necesario que todo lo que Dios produce en nosotros proceda como de causa eficiente a la vez del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Sin embargo, el *Verbo de la sabiduría*, con el que conocemos a Dios, que nos infunde Dios, es propiamente representativo del Hijo. Y

de modo parecido el amor con que amamos a Dios, es el propio representativo del Espíritu Santo. Y así la caridad que hay en nosotros, aunque sea efecto del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo se dice por una especial razón darse en nosotros por el Espíritu Santo.

Pero como los efectos divinos no sólo comienzan a ser por la operación divina, sino que también por ella se conservan en el ser, según se vio anteriormente, y nada puede obrar donde no está, pues es necesario que el operante y lo operado sean a la vez en acto, como el motor y lo movido, se sigue que donde quiera se da un efecto de Dios allí mismo esté Dios como productor. Por tanto, como la caridad, con la que amamos a Dios, se da en nosotros por el Espíritu Santo, es necesario que también el mismo Espíritu Santo esté en nosotros junto con la caridad. Por eso dice el Apóstol en 1 Co 3, 16: *¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu Santo habita en vosotros?*

Por tanto, como por el Espíritu Santo somos hechos amadores de Dios, y todo amado está en el amante, en cuanto tal, es necesario que por el Espíritu Santo también habiten en nosotros el Padre y el Hijo. De ahí que diga el Señor, Jn 14, 23: *vendremos a él*, es decir, al que ama a Dios, *y haremos morada en él.* Y en 1 Jn 3, 24: *Nosotros conocemos que permanece en nosotros por el Espíritu que se nos ha dado.*

Además es manifiesto que Dios ama máxime a aquellos que constituyó amadores suyos por el Espíritu Santo, pues no conferería tanto bien sino amando. De ahí que se diga en Pr 8, 17, de la persona del Señor: *Yo amo a los que me aman; no como si nosotros hubiésemos amado antes a Dios*, como se dice en 1 Jn 4, 10. Ahora bien, todo lo amado está en el amante. Por tanto es necesario que por el Espíritu Santo no solamente esté Dios en nosotros, sino también nosotros en Dios. Por eso se dice en 1 Jn 4, 16: *Quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él*; y de nuevo: *En esto conocemos que permanecemos en él, y él en nosotros, porque nos dio de su Espíritu.*

Pero es propio de la amistad, que uno revele sus secretos al amigo. Pues como la amistad une los afectos, y haga de dos como un solo corazón no parece que uno eche fuera de su corazón lo que revela al amigo. De ahí que diga el Señor a los discípulos: *Ya no os llamaré siervos, sino amigos míos, porque todo lo que oí a mi Padre os lo he dado a conocer.* Por tanto, como por el Espíritu Santo somos constituidos amigos de Dios, se dice convenientemente que por el Espíritu Santo son revelados a los hombres los misterios divinos. Por eso dice el Apóstol, 1 Co 2, 9: *Escrito está que ni el ojo vio ni el oído oyó ni el corazón del hombre sospechó lo que Dios preparó para los que le aman; pero a nosotros nos lo reveló por el Espíritu Santo.*

Y como por lo que el hombre conoce forma su lenguaje, convenientemente también por el Espíritu Santo habla el hombre de los misterios divinos según aquello de 1 Co 14, 2: *Por el Espíritu habla misterios*, en Mt 10, 20: *No sois vosotros lo que habláis, sino el Espíritu del Padre que habla en vosotros*; y de los profetas se dice en 2 P 1, 21: *Inspirados por el Espíritu Santo hablaron los hombres amigos de Dios*. De ahí que también se diga en el Símbolo de la fe: *Que ha hablado por los Profetas*.

Pero no es sólo propio de la amistad que uno revele al amigo sus secretos por la unidad del afecto, sino que la misma unidad requiere que también comunique al amigo las cosas que tiene; dado que el hombre tiene al amigo por otro yo, es necesario que le ayude comunicándole sus cosas; de ahí que sea propio de la amistad querer y hacer el bien al amigo, según aquello de 1 Jn 3, 17: *Quien tiene bienes de este mundo y viese a su hermano con necesidad y le cerrase su corazón ¿cómo permanece la caridad de Dios en él?* Esto tiene máximamente lugar en Dios, cuyo querer es efectivamente eficaz. Por eso se dice convenientemente que todos los dones de Dios nos vienen del Espíritu Santo según aquello de 1 Co 12, 8: *A uno se le da por el Espíritu Santo el sermón de sabiduría, a otro el sermón de ciencia según el mismo Espíritu*, y, después de enumerar muchas cosas, dice: *todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, dando a cada uno lo que quiere*.

Ahora bien, es manifiesto que así como un cuerpo para llegar al lugar del fuego es necesario que se asemeje al fuego, adquiriendo levedad, por la cual se mueva con el movimiento del fuego, así para que el hombre llegue a la bienaventuranza de la fruición divina, que es propia de Dios según su naturaleza es primeramente necesario que se asemeje a Dios por las perfecciones espirituales, y luego opere según ellas, y así conseguirá finalmente dicha bienaventuranza. Pero los dones espirituales se nos dan por el Espíritu Santo, según se ha mostrado. Así por el Espíritu Santo nos configuramos con Dios, y por el mismo nos habilitamos para obrar bien, y por el mismo se nos abre el camino de la bienaventuranza.

Las tres cosas nos las insinúa el Apóstol diciendo, 2 Co 1, 21: *Nos ungió Dios y nos selló y nos dio la prenda del Espíritu en nuestros corazones*. Y en Ef 1, 13: *Estáis sellados con el Espíritu Santo de la promisión, que es la prenda de nuestra heredad*. Pues la *signación* parece pertenecer a la semejanza de configuración; la *unción*, a la habilidad del hombre para las operaciones perfectas; la *prenda*, a la esperanza con la que nos ordenamos a la herencia celeste, que es la bienaventuranza perfecta.

Y como de la benevolencia que uno tiene a otro resulta que lo adopta por hijo, de modo que le pertenezca la heredad de la adopción, convenientemente se atribuye al Espíritu Santo la adopción de los hijos de Dios según aquello de Rm 8, 15: *Recibisteis el Espíritu de adopción de los hijos, en el que clamamos: Abba (Padre)*.

Mas por el hecho de que uno se constituye en amigo de otro, se evita toda ofensa, pues la ofensa contraría a la amistad; de ahí que se diga en Pr 10, 12: *la caridad cubre todos los delitos*. Por tanto, como por el Espíritu Santo somos constituidos amigos de Dios, se sigue que por el mismo nos perdone Dios los pecados; por eso el Señor dice a los apóstoles, en Jn 20, 22: *Recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados*. Por eso en Mt 12, 31, se niega la remisión de los pecados a los que blasfeman contra el Espíritu Santo, como no teniendo aquello por lo que el hombre consigue el perdón de los pecados.

De ahí que también se diga que por el Espíritu Santo somos renovados, purgados o lavados según aquello del Salmo: Envía tu Espíritu y serán creados y renovarás la faz de la tierra; y en Ef 4, 23: *Renovaos en el Espíritu de vuestra mente*, y en Is 4, 4: *Si lavara Dios las inmundicias de los hijos de Sión y la sangre de sus hijas, en el Espíritu del juicio y en el Espíritu del ardor*.

TRATADO SEGUNDO

CREACIÓN Y GOBIERNO

José María Artola O.P.

INTRODUCCIÓN

LA CREACIÓN Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS

El lugar habitual en que santo Tomás estudia la creación, y la subsiguiente cuestión del gobierno del mundo, es el que sigue al tratado sobre Dios mismo, Uno y Trino. Antecede, por tanto, a la consideración teológica del mundo y del hombre. Esta ordenación es la propia de los tratados completos del saber teológico, v.gr. de la *Summa Theologiae*, de la *Summa contra Gentiles*, del *Compendium Theologiae*. Pero, es natural, que esta ordenación se altere, o no se vea en todo su detalle, en obras de menos amplitud, las *Quaestiones disputatae*, los comentarios a otros textos, o los opúsculos. Esta observación –común, por lo demás a toda la obra de santo Tomás– debe ser tenida en cuenta cuando se trata de alcanzar una visión completa y orgánica de nuestro autor.

En todos los pensadores, de todos los tiempos, el orden de la exposición de una doctrina tiene una marcada importancia, pero en los escolásticos medievales alcanza una peculiar transcendencia. Para estos pensadores, entre los que se cuenta santo Tomás, la ordenación expositiva ha de tener en cuenta unas normas lógicas, la peculiaridad del objeto tratado –que fluye de la revelación divina–, el lenguaje en que la revelación se ha hecho presente y el lenguaje, tanto de la tradición de la Iglesia, depositaria e intérprete auténtico de lo revelado, como el de aquellos que han de recibir la enseñanza del teólogo.

No hay que olvidar que la tarea de armonización del lenguaje, y del pensamiento en él contenido, no es sólo un reto o una tarea del teólogo. Es también una importante ayuda para el cumplimiento de su misión. La convicción de la unidad de la verdad, a través de distintos modos de expresión, y de la asistencia divina en el desenvolvimiento del contenido de la fe, desenvolvimiento que coincide en la historia –parcialmente, al me-

nos– con inflexiones del pensamiento humano, son las bases, sobre las que se construye un edificio teológico o una parte del mismo.

Esta observación preambular adquiere en el tratado de la creación unas peculiares modalidades. El primer versículo del Génesis enuncia de modo tajante la verdad de la creación y el prólogo del Evangelio de san Juan contiene también esta verdad, pero como advierte santo Tomás [1], la intención del Evangelista es «llevarnos especialmente al conocimiento del creador mismo». La apoyatura bíblica de santo Tomás es clara. En el mismo lugar hace notar santo Tomás que en Moisés al relatar el proceso de la creación, tras ese primer versículo antes aludido, hay una larga enumeración de los componentes del mundo y de los cielos que Dios crea. La intención del hagiógrafo es hacer ver que toda la realidad viene del poder de Dios. Hay, pues, en la interpretación de santo Tomás una diferencia de perspectiva, que corresponde a una progresión de la revelación misma. Si en el Génesis se subraya la dependencia de todo el mundo, los cielos y el hombre respecto de Dios; en san Juan la creación es una vía de acceso a un conocimiento más profundo de Dios.

Pero, como teólogo escolástico, no puede limitarse santo Tomás a una lectura inteligente del texto sagrado, ordenada a engendrar y alimentar una elevación espiritual contemplativa del misterio divino. No porque semejante actitud mereciera ser censurada, sino porque el teólogo escolástico, sin menosprecio hacia la otra forma de penetrar en el texto divino, pretendía poner en relación el saber acerca de Dios con las otras formas de saber humano. El saber humano, que recibe, y en el que se adiestra, santo Tomás es el de Aristóteles, cuyas obras, llegadas a Occidente, constituyen un punto de referencia inexcusable para el que quería entender el mundo y cuya imagen de Dios era, a los ojos de los teólogos cristianos –por no referirnos a judíos y musulmanes– una de las cumbres de lo que la razón humana pudo lograr.

Pero justamente, en esta tarea de confrontación, problemática y fecunda, con Aristóteles, la doctrina de la creación es un lugar crucial. La creación no es simplemente un corolario puramente consecuencial. La creación es, por de pronto, un peculiar tránsito del no ser al ser. Esto le pone en relación con el movimiento. Pero la creación implica la supresión de

1. *In Evangelium S. Ioannis*, 1, lect. 2; ed. Cai, n. 78.

un sujeto previo, que sufra tal transición. Lo que la aparta substancialmente de la esfera del movimiento. Se trata, por lo tanto, de establecer la originalidad de la creación, su irreductibilidad a otro tipo de cambio. Pero el mismo Aristóteles conocía la existencia de diversos géneros de movimiento y esto induce a algo más complejo que añadir un nuevo género de movimiento. Cada uno de los géneros de movimiento se apoyaba en la peculiaridad del término: substancia, cualidad, lugar... Pero, ademas, hay un correspondiente punto de partida. Esto no se da en la creación. Todo ello va a implicar el descubrimiento o, cuanto menos, el establecimiento reconocido, del terreno en el que se produce ese peculiar cambio. Ese terreno es el ser, el «*esse*». Nosotros tendemos a decir «existir», lo que ciertamente es irreprochable, siempre y cuando no haya una depreciación de «ser», por motivos que luego veremos, y que están en conexión con la separación entre ser y existencia, que se dan en el pensamiento moderno y constituye una de las dificultades para aceptar la creación en general y en su sistemática tomista, en particular.

Esta inclusión de la creación dentro de un pensamiento filosófico, cuyas raíces van más allá de la revelación cristiana en el tiempo, significó históricamente dos movimientos contrarios. Uno es el temor de que la pureza, la inefabilidad del misterio revelado, se viera rebajada al ensayo de una explicación racional, más atenta a sus propias necesidades lógicas que a la admiración de la obra de Dios. Pero el otro movimiento, del que el mismo santo Tomás es consciente y en el que confía, es el que ve en la creación una clarificación de lo que significa el ser del mundo y de todo aquello que no es Dios mismo. Siendo Aristóteles quien provocó el cruce de estas dos series de ideas, santo Tomás tomó buena nota de que el filósofo griego enseñó con énfasis que Dios no es envidioso. Así en *Metaphys.*, A, 2; 983 a 3, dice que «no es admisible que la divinidad sea envidiosa». Como es sabido, Aristóteles salía así al paso de aquellos que, como el poeta Simónides, pensaban que el hombre es esclavo de su indigencia para mantenerse en la existencia y que no podía ni siquiera preguntar por cosas que estaban más allá de sus necesidades más elementales. Al comentar santo Tomás este pasaje de Aristóteles [2], advierte que la raíz de la opinión, que considera a Dios como envidioso y celoso de la sabiduría

2. *In duodecim libros Methaphysicorum Aristotelis*, I, lect. 3; ed. Cathala-Spiazzi, n. 63.

humana, es «*falsissima*» porque la envidia nace de la tristeza por el bien ajeno. Pero en Dios no cabe semejante tristeza, porque el bien ajeno nunca puede significar una disminución de su propia perfección. Y, en todo caso, Dios no está sometido ni al mal, ni, por consiguiente, a la tristeza. Santo Tomás se complace en subrayar estos acuerdos, entre el pensamiento ajeno a la revelación y la revelación misma. No siempre ha existido, dentro de las diversas tradiciones cristianas, la confianza en ese acuerdo y, por el contrario, se han multiplicado los obstáculos. Uno de los factores, que mueven a santo Tomás a utilizar la obra de Aristóteles, como instrumento humano en el conocimiento de la palabra de Dios, es precisamente esa actitud de confianza, no tanto en la inteligencia humana, cuyas debilidades son harto conocidas, sino en la voluntad de Dios, cuya perfección y grandeza la ponen a cubierto de la tristeza, raíz de la envidia y de los celos.

No es difícil comprender hasta qué punto este rasgo podía ser un punto de convergencia con la palabra evangélica. En la «lectura» del evangelio de san Juan, que hemos citado antes, santo Tomás advierte que ni siquiera el pecado ha destruido una cierta conexión del saber humano con la luz divina: «Pero, aunque algunas mentes sean tenebrosas, es decir privadas de la sabiduría, sabrosa y lúcida, no hay, sin embargo, ninguna tan tenebrosa, que no participe algo de la luz divina» [3].

Ésta es la disposición espiritual de santo Tomás frente al problema de enfocar, como teólogo escolástico el tema de la creación.

3. Lect., I, 3; *ed.cit.* 103.

I

UNA FILOSOFÍA DEL SER Y LA NADA

Es ya un lugar común en nuestros días identificar la filosofía de santo Tomás como una filosofía del ser. Dejando a un lado matices y aspectos que no nos afectan ahora, fijémonos que, cuando quiere decirnos cuál es el nombre más propio de Dios [1], santo Tomás prefiere el de «*Qui est*», «El que es». La expresión, como él mismo reconoce, viene del libro del Éxodo, 3, 13-14. Una exégesis más afinada que la que manejaba santo Tomás podría discutir si la expresión hebrea de la Biblia autorizaba las conclusiones metafísicas que leemos en el texto de la *Summa*, que acabamos de citar. Pero no es la exactitud exegética lo que nos importa, sino la aproximación que al texto sagrado hace santo Tomás.

1. Dios: «El que es»

Esta aproximación se hace desde una clara perspectiva ontológica, expuesta en el cuerpo del artículo, y ni pretende sustituir la frase bíblica, que está en el «*sed contra*» ni pretende tampoco ser una consecuencia estricta de la doctrina revelada. Un proceso metafísico acerca de lo que sea ser y existir ha mediado entre el texto escriturario y los resultados obtenidos. Ese proceso metafísico se apoya en una precisa concepción del ser. Para santo Tomás el ser puede entenderse desde un punto de vista lógico, como el predicado más universal y sin expresa referencia a su valor real. En este mismo «*corpus*», en la segunda razón aducida para probar la máxima propiedad del nombre divino «El que es», se alude a este punto de

1. *Summa Theol.*, I, 13, 11.

vista lógico. Este nombre, en su universalidad, carece de toda determinación y, por lo mismo, es apto para designar el «piélago infinito e indeterminado de la substancia» divina, en palabras de Damasceno. Esta indeterminación es, pues, un motivo para ver en esa expresión un nombre de Dios, siempre que entendamos la indeterminación con el alcance positivo de su infinitud. Sería un homenaje del logos humano a la infinita grandeza de Dios. Pero, por otra parte, si esa indeterminación quiere decir, tan sólo, que puede referirse a cualquier contenido al que la mente humana llama ente, la expresión cae en una innegable vaguedad, la que está unida a la universalidad. De ahí la importancia de que se entienda *ser* de un modo preciso.

Esta precisión viene dada en la primera «*ratio*» expuesta en el cuerpo del artículo. Esta «*ratio*» se fija en el significado de la expresión «El que es». Los nombres, que reciben las cosas, parten de su forma, de aquello que es la raíz de lo que son; no parten, de su materia y, con esta ocasión, santo Tomás establece un punto fundamental de su ontología. La denominación a partir de la forma es sustituida en Dios por la denominación por el acto de ser. Claro está que, para realizar tal sustitución es preciso que se «vea» el ser, no como una generalísima determinación conceptual –que, a fuerza de generalidad, ya no es determinación– sino como acto. Lo que convierte a la forma en una determinación o medida limitada de dicho acto. Pero esta perspectiva del ser como acto responde a una forma de conocer que el hombre apenas toca, no posee. El mismo santo Tomás en *Summa Theol.*, 1, 12, 4 ad 3 distingue entre el conocimiento propio del hombre y del ángel. El hombre conoce las cosas y su inteligencia es capaz de resolverlas en materia y forma, ya que esas cosas tienen formas en la materia adecuada. Pero cuando habla del ángel, santo Tomás dice que lo connatural para él es conocer al ser concreto en una determinada naturaleza, pero que su inteligencia puede separar el ser. Está, por tanto, clara la diferencia entre ambos. La inteligencia humana procede por abstracción, dando lugar a que quepa, si no se procede cuidadosamente, la confusión entre lo abstracto y lo formal. Pero, en todo caso, la inteligencia humana busca las formas. Existe, no obstante, otro modo de conocer. En él, no es la forma, sino el ser lo que se pretende captar. No hay por qué insistir en que este ser no es el concepto generalísimo, que antes indicábamos. Este ser es del que santo Tomás en *Summa Theol.*, 1, 5, 1 dice es

la «actualidad de toda cosa», pero la actualidad –unas líneas, más arriba, en el mismo artículo– es la perfección de una cosa.

A este ser, que acabamos de exponer, se remite la primera «*ratio*» expuesta en el artículo 11 de la cuestión 13, a la que nos referíamos al principio. Dado que nuestro interés es declarar el sentido y exigencias de la creación en santo Tomás, es importante tener en cuenta que, para él, *creación* significa la total procedencia de la criatura de su creador. Como es sabido, en la tradición judeo-cristiana hay una progresiva clarificación del sentido de los términos en que esta doctrina aparece [2]. Pero santo Tomás considera como integrante de la creación la emanación total del ser de la criatura. Ya en el *Scriptum super Sententiis*, dice: «La causalidad del creador se extiende a todo aquello que hay en la cosa y por eso, se dice que la creación es a partir (ex) de la nada, porque nada hay que preexista a la creación, como si fuera no creado» [3].

Santo Tomás sabía que admitir un origen «*ex nihilo*» implica una seria dificultad para la inteligencia humana. El motivo, que él mismo expone en varias ocasiones, reside en que nuestra experiencia nos muestra habitualmente el origen de las cosas, que se dan en esa experiencia, como procediendo de algo que se muda, que cambia en aquello que es el término de la producción de la que tratamos. Esta dificultad no debe entenderse sólo desde el punto de vista psicológico, esto es, con referencia a la capacidad de representarnos un proceso. En realidad, santo Tomás advierte que tal proceso no existe porque el «hacerse y el estar hecho son simultáneos» [4]. La explicación aportada por santo Tomás es que este tipo de producciones no se realizan con movimiento. Los ejemplos aducidos tienen, habida cuenta su dependencia de cierta filosofía de la naturaleza y de la mente humana, un valor, no tanto probativo, cuanto inductor de la mente del lector hacia un ámbito de cambios que no están ligados totalmente a un movimiento previo, en el que la novedad originada tiene un relieve superior al proceso genético. La insistencia en el proceso genético suele dar señales que aluden a una cierta continuidad, mientras que la afirmación de la novedad alude a la irrupción de un ser, no deductible ni reductible a lo ya dado.

---

2. Cfr. MAY, G.: *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, 1978, 151ss.
3. *Scriptum super Sententiis*, II, d. 1, q. 1, a. 2.
4. *Summa Theol.*, 1, 45, 2, ad 3.

2. Las tres etapas de la ascensión hasta el ser

El origen de todas las cosas, fuera de Dios, de la nada, ha sido ocasión para que santo Tomás haya expuesto la gradación histórica que se produjo en el pensamiento occidental hasta llegar a un terreno en que esta cuestión fuera posible. El pasaje en que se hace esta exposición gradual de modo más acabado es *Summa Theol.*, I, 44, 2. En él santo Tomás no hace una simple enumeración de posiciones que, de hecho, se han dado en el pasado, sino que esboza las etapas de un proceso cuyas raíces se hunden en la estructura del conocer humano y en la realidad misma que el hombre pretende aprender.

La ocasión que da lugar al artículo es la pregunta acerca de si Dios ha creado a la materia prima. Esta pregunta, a su vez, viene originada por la necesidad de saber si Dios es autor total de todo lo real, o bien, si Dios es un mero ordenador o motor de una materia que, dentro de su potencialidad, posee una universalidad, que podría ser considerada paralela a la universalidad activa de la divinidad.

La presencia de un fondo informe, que se mantiene permanentemente por debajo del mundo, es decir, por debajo de las formas existentes, que intentan dominar, cada una de ellas, una parcela de esa masa informe, pero sin lograr su completa domesticación, es uno de los tópicos más recurrentes de las diversas culturas y civilizaciones. Los poderes subterráneos infernales, esto es, los que desde lugares obscuros e inaccesibles, amenazan el orden mundano, si se nos permite usar este pleonasmo, aparecen hoy unidos a la región subconsciente que la psicología ha puesto de relieve en nuestros días. Es algo muy claro que santo Tomás se preocupó por una posible racionalización de estas fuerzas con ocasión de los sueños, como situación más propicia al influjo de otras fuerzas, astrales, diabólicas o divinas [5]. Pero al tratar de la creación, no entra en estas especulaciones. La intención de nuestro autor es afirmar la universalidad de la causalidad divina, sin dar lugar a un antagonismo entre varios principios; antagonismo que, a pesar de la pugna, implica la repartición de influjo entre Dios y otros poderes. El dualismo maniqueo fue, sin duda, uno de los motivos de su época que incitaron a santo

5. Cfr. *In Sent.*, II, d. 7, q. 2 ad 6; *Summa Theol.*, I-2, 80, 2.

Tomás a una clara y precisa demostración de la unicidad del poder universal de Dios.

El proceso histórico dibujado por santo Tomás en el lugar citado es, al mismo tiempo, una exposición de la génesis de un saber acerca de la realidad. En un primer momento, la realidad aparece como una suma de cuerpos sensibles, en paralelo con la falta de agudeza de los pensadores más antiguos. Santo Tomás, coincidiendo en esto con Aristóteles, señala un cierto tipo de movimiento, en consonancia con la realidad descubierta. Se trataría de un movimiento, compatible con el tipo de realidad señalada y, al mismo tiempo, capaz de dar lugar a ese género de realidad. A los cuerpos sensibles les corresponde movimiento de índole accidental, bien sea de concentración o diseminación, de acumulación o separación. Señala, sin embargo, entre las causas agentes de estos movimientos, la amistad y la rivalidad, la inteligencia, poderes estos, que parecen exceder la pura corporeidad. Pero, con ello, santo Tomás no hace sino poner de relieve que esos mismos poderes son puestos frecuentemente, cuando el filósofo no cae en cuenta de la envergadura ontológica que poseen, como factores de procesos que se hallan muy por debajo de su propia capacidad. En el fondo se halla la convicción de que la substancia corpórea era increada y, por tanto, las modificaciones que en ella podrían darse no la modificaban radicalmente.

Más allá de las elementales consideraciones que acabamos de señalar, se encuentran las de los que fueron capaces de distinguir entre materia y forma substancial. El entendimiento de estos pensadores llegó a captar la diferencia entre cambios que hacen ser otra cosa a quien los sufre, y cambios, que alterando o modificando a quien los sufre, no por eso lo convierten en otra cosa. Si, merced a un cierto tipo de movimientos, una cosa deja de ser lo que era, aun cuando mantenga una continuidad con lo que anteriormente era, nos hallamos ante un cambio de tal índole, que nos revela una estructura interna de cada cosa real; estructura que afecta, no ya a un aspecto más o menos exterior de la cosa, sino a la cosa misma que, en su intimidad, está dividida. El atento examen de los movimientos y cambios es una fuente de conocimiento de la realidad. Por eso es importante, dentro de la epistemología aristotélica, que inspira la metodología del pensamiento de Tomás de Aquino, la precisa clasificación de los movimientos y su alcance en la estructura misma de la realidad. Ahora bien,

esta observación acerca del valor cognoscitivo del movimiento alcanza su más rigurosa fundamentación mediante lo que se subraya, con énfasis, en el último párrafo del artículo.

Este párrafo empieza por proclamar la elevación de algunos pensadores a la consideración del ente en cuanto es ente. En otro lugar[6] advertimos que santo Tomás parece referirse a algunos neoplatónicos cristianos. La creación obliga a pensar una determinada estructura ontológica. Pero aquí lo que le preocupa al autor de la *Summa* es demostrar que nada queda fuera de la acción creadora de Dios. Esto lo va a demostrar haciendo ver que el paso del no ser al ser implica que nada se presuponga a la acción creadora. Si comparamos el texto que nos ocupa con otros paralelos, advertimos la mayor concisión de la *Summa Theologiae*. Esta mayor concisión se ha podido lograr al ver la cosa creada como ser, no como astro, vegetal u hombre. Pero para alcanzar esa visión ha sido necesario que «ser» se viera, no como un concepto abstracto, contenido en determinaciones más concretas y, por eso mismo, más ricas y precisas. Hacía falta ver el ser como la perfección de la realidad que, por lo mismo, admite grados, que no son de mayor o menor universalidad, o generalidad lógica, sino de una mayor o menor intensidad real. Pasar de conceptos lógicos a la valoración de lo real, significa una elevación en un punto de mira, cuya dificultad es innegable. De ahí el énfasis «*...ulterius aliqui erexerunt se...*» Elevación que se lleva a cabo con conceptos que es preciso trascender permanentemente desde su uso lógico a su valor real, que no es la simple comprobación de la facticidad, sino de un cierto grado de ser.

La consideración de una gradualidad en el ser, es decir, que no se limita a reconocer que existen cosas, sin más, aparece con mayor claridad en el artículo 1 de esa misma cuestión 44.

3. Dios causa del ser de cuanto existe

Para probar que Dios es causa eficiente de todos los entes, el texto aludido utiliza el concepto de participación. En obras anteriores ya había aparecido, utilizado por santo Tomás en orden a probar la dependencia de todo lo que no es Dios, respecto de éste último. Habiendo ya demostrado que

6. Cfr. ARTOLA, en *Santo Tomás de Aquino. Suma de Teología*, Tomo I, Madrid, 1988, 425ss.

Dios posee su ser o, mejor dicho, es su propio ser, sin fisuras ni dependencias extrínsecas, y que tal es la condición de quien posee esta prerrogativa, que ha de ser único, síguese que todo lo demás es por participación[7].

Es importante percatarse de que, en las breves líneas de este artículo, santo Tomás «traduce» la creación bíblica al lenguaje de la participación y nótese, además, que, al final, reúne a Platón y Aristóteles, cuya aportación y crítica a la teoría de la participación es bien conocida. A primera vista, este modo de proceder pudiera entenderse como un esfuerzo, un tanto retórico, por lograr una conciliación entre razón natural y revelación y entre los dos pensadores cuyo magisterio, contrario y complementario, explica no pocos de los avatares del pensamiento occidental.

Sin embargo, estas hipótesis acerca del proceso recorrido por santo Tomás para dar cuenta teológica de lo revelado acerca del origen del mundo, olvidan que la mediación conceptual es, en el pensamiento de nuestro autor, inevitable, pero no, por ello, falaz. Más aún. El concepto de ser, con todas las variaciones que lleva consigo, es una luz que nos permite, en última instancia, hablar de Dios, superando la mediación que el mismo concepto de ser significa. Desde hace siglos, y también en nuestros días[8], se han dado posturas intelectuales para las que el acceso a la divinidad desde la criatura o la utilización de conceptos, como el de participación en ese ámbito, no es aceptable. Aunque el lugar propio para enfocar esta cuestión pudiera no ser éste, sino el más general de la posibilidad de un conocimiento acerca de Dios, la utilización, que hace santo Tomás, de dichos conceptos y la desconfianza por ellos suscitada, nos obligan a ciertas consideraciones.

Lo que es preciso tener bien claro es que Dios no es un caso más dentro del supremo género de ser. En consecuencia, tampoco la acción divina, por la que se crean los seres, es una acción para la que valgan las determinaciones que puedan darse dentro de los agentes finitos. En este sentido, santo Tomás se esfuerza constantemente en mostrar que la acción creadora no se produce con movimiento. Por lo que resulta innece-

7. Véase sobre el tema de la participación, entre otras obras, las siguientes: FABRO, C.: *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tomaso d'Aquino*, Torino, 1950. Idem *Participation et causalité selon san Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961; GEIGER, L. B. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1953; ARTOLA, J. M. *Creación y participación*, Madrid, 1963.

8. Cfr. RATZINGER, J. art. *Schöpfung*, Lexikon für Theologie und Kirche, vol. 9, col. 459ss.

saria, más aún, contradictoria, una materia, a partir de la cual surjan los seres creados.

La paulatina acentuación de la universalidad de la acción divina, o, con más precisión, de la totalidad de la criatura implicada por la creación, se une a la elevación de la doctrina de la participación y de la exposición de lo que Dios es, con la expresión *«causa essendi»*, causa del ser.

Que Dios no sea un ente más, sobre el que se halle la abstracción *ser* o *ente*, está claro, en la intención de santo Tomás, por la fe que profesa. Pero lo está también en su discurso teológico. Los elementos racionales, que aparecen en él, guardan fielmente las características con que el autor de la *Summa* precisa nuestro conocimiento acerca de Dios en la cuestión 12, art. 12 de esta primera parte de la obra; que Dios es causa de todo lo que no es él mismo, que se diferencia de las criaturas y esto, no porque le falte algo que ellas posean, sino porque sobreexcede cualquier razón formal que se le atribuya, por perfecta que ésta sea.

Como es evidente, este «sobreexceder», del que habla santo Tomás, significa, por de pronto, que el nombre que se le da a Dios queda por debajo de su infinitud [9] y desmerece de Dios mismo. Pero esto no obstante, hay una cierta comunidad que nos impide una actitud negativa, por la que nos impondríamos el silencio ante la divinidad. El mero hecho de la creación implica que no podemos contentarnos con un silencio, que podría llevarnos a un agnosticismo tan radical que la afirmación o negación de la existencia de la divinidad vendrían a ser equivalentes [10].

Para santo Tomás el «sobreexceso» de Dios no ha de entenderse como insuficiencia, sino como sobreabundancia. Lo que tal interpretación exige es que, en todo momento, se reconozca que Dios es causa del ser y que la atribución a Dios del ser tiene que evitar la tentación de entender su ser como el ser del que Él es causa. Porque, para santo Tomás, Dios no es *«causa sui»*. Que Dios sea «causa del ser» y de Él se diga que es, no es antecedente valido para decir que Dios es *«causa sui»*. La autosuficiencia de Dios es entendida por santo Tomás como identificación con su propio ser, pero no como *«causa sui»*, porque esta expresión, para nuestro autor, introduciría en Él la fuente de contingencia de las criaturas.

9. *Expositio in Librum De Causis*, Prop. XXII, lect. 22; ed. Pera, 383.
10. Cfr. MENSCHING, G. *Das heilige Schweigen*, Giessen, 1926.

Santo Tomás estudia la creación, en la *Summa Theol.*, a partir de la Cuestión 45 de la primera parte. Hay que observar que la creación aparece al estudiar el modo, según el cual proceden las cosas desde Dios. Como ya vimos y tuvimos ocasión de recordar, el comienzo del Génesis y del Evangelio de san Juan arrancan precisamente de la creación. Santo Tomás hace preceder la creación con una consideración de la causalidad referida a Dios. Esta previa disquisición no tiene por objeto reducir la revelación a un esquema racional, junto con las preferencias filosóficas de santo Tomás. Lo que intenta es simplemente clarificar los términos en que viene expresada la revelación y acude a lo que la razón humana ha llegado a descubrir en los procesos genéticos. No corresponde a este lugar exponer la teoría general del razonamiento teológico, sino poner de relieve la confianza con que procede el autor de la *Summa* al utilizar el conocimiento racional que, históricamente, le llega de la filosofía de Aristóteles.

La interpretación «causalista», que hace santo Tomás de la doctrina revelada de la creación, no tiene por finalidad introducir una determinada filosofía en el contenido revelado. Conforme a lo que ya hemos señalado, santo Tomás se fija en ciertos desarrollos, que la inteligencia humana ha llevado a cabo sobre el origen de las cosas, las compara con el contenido revelado y, lejos de reducir éste a aquellos, nos hace ver hasta qué punto el origen de las cosas a partir de Dios *sobreexcede*, cuando se acepta la revelación, los esquemas humanos. Otra cosa es que santo Tomás piense que, no sólo la revelación sino también la razón natural puede llegar a la conclusión de que el mundo ha sido creado por Dios.

En cada una de las causalidades contempladas por santo Tomás: eficiente, ejemplar y final, se da cuenta de ese sobreexceso, que se produce tan pronto como aplicamos a Dios una categoría puramente racional. Ya hemos aludido antes a la manera con que la materia prima entra dentro de la acción creador. Dios es causa del ser, no una causa eficiente que ejerce su poder en el movimiento y, por tanto, con la, digamos, colaboración de la materia.

Al hablar de la ejemplaridad divina, en art. 3 de la misma cuestión 44, santo Tomás afirma que en la sabiduría divina están las *«rationes»* de todas las cosas, lo que pertenece a la causalidad ejemplar. Pero añade que, aun cuando tales razones se multiplican en su referencia a las cosas, ellas mis-

mas «no son algo distinto realmente de la esencia divina, en cuanto que la semejanza de ésta puede ser participada diversamente por diversas cosas». Así, la ejemplaridad se remite a Dios mismo, no simplemente a sus ideas.

Análogamente, al tratar de la causalidad final, santo Tomás parte del principio de que «es el mismo el fin del agente y el del paciente, en cuanto tales, aunque de modo distinto cada uno». Pero añade que el primer agente, que es sólo agente, –y no agente y paciente, como los demás agentes,– no pretende adquirir nada para sí mismo. Su actividad es puramente comunicativa; sólo se ocupa de difundir la semejanza de su propia perfección. En el lenguaje, que se nos antoja desapasionado y frío, santo Tomás está señalando, a distancia, como corresponde a la inteligencia finita, las bases, para nosotros, de la acción creadora y benéfica de Dios «*ideo ipse* [Dios] *solus est maxime liberalis*». La liberalidad, la pura donación, constituye la raíz última de la creación.

Con frecuencia, al hablar de la creación, se pone el énfasis en que la acción divina no presupone materia alguna y nada, por tanto, colabora con la omnipotencia divina. Nada hay que objetar a tal modo de pensar, pero habría que subrayar también la inexistencia de finalidad alguna que no sea la comunicación de su propia bondad.

En los cuatro artículos de esta cuestión se sigue el orden de las cuatro causas. Este orden parte de lo que es más próximo a nuestro modo de pensar y a nuestra experiencia. Pero en cada una de las causas se han producido modificaciones substanciales. Por de pronto, la causa material es tratada simplemente para mostrar que no ha lugar en la creación y la causa formal, no porque Dios sea causa formal intrínseca del universo creado, pero sí que las ideas de su sabiduría –que, como hemos visto, se reducen a la esencia divina– son la causa ejemplar.

Que la última causa tratada sea la causa final, se debe a que, en la experiencia humana, la consecución del fin es lo último que acaece en el tiempo, pero su prioridad, en la intención de la naturaleza o de la inteligencia, es un lugar común en santo Tomás.

En la última respuesta a las opiniones expresadas en el artículo 4, del mismo artículo, santo Tomás, aparte de descartar la objeción ofrecida, aprovecha la ocasión para advertir que, al ser Dios causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas y procediendo de Él la materia prima también, Dios es el primer principio realmente único de toda la creación. Con

ello se ve con claridad que, no sólo el modo con que Dios realiza la causalidad creadora no es el modo de causalidad finita, sino, además, que la misma diversidad de causalidades pertenece al mundo de lo finito.

Estas observaciones sobre la metodología de santo Tomás salen al paso de ciertas apreciaciones que consideran inadecuada la utilización del concepto de causalidad [11].

La utilización de conceptos de origen finito para exponer lo infinito presenta dificultades, como es obvio, y es preciso discernir cuál es el aspecto que nos puede llevar al conocimiento y, con más precisión, al modo adecuado para hablar de las cosas divinas. Pero, por el mismo motivo, cabe la existencia de diversos lenguajes. En esta diversidad cabe expresar variados matices y aspectos, pero la estructuración de los conceptos y hasta la preferencia de un camino u otro en la ascensión hasta lo infinito, es algo que el teólogo puede escoger. Más delicado es criticar negativamente un proceso teológico, sin percatarse del sentido en que se han empleado los conceptos para su aplicación analógica. La sobriedad y el escaso patetismo de santo Tomás no impiden que su teología sea de un altísimo valor, siempre que se entiendan los términos por él empleados en su sentido más «formal», esto es, atendiendo a su contenido más depurado.

11. Cfr. RATZINGER, J., *a.c.*; MOLTMANN, J. *Dieu dans la création*, Paris, 1988.

II

LA SOBERANÍA DE DIOS

En el apartado anterior hemos ponderado cómo santo Tomás entiende la creación como la acción por excelencia de Dios, como «*causa essendi*», lo que significa, por un lado, la intervención total de Dios, de suerte que ante Él no hay nada. Pero, por otro lado, la «*causa essendi*» reúne en sí los variados aspectos, que nuestro modo de pensar descubre en toda acción por la que se interviene, en el grado que sea, en el ser de lo otro.

La teología de santo Tomás, como toda teología «*viatorum*», debe echar mano de conceptos finitos a los que eleva a la condición de instrumentos que, informados por la luz de la revelación, pueden incorporarse en el discurso teológico. La fidelidad al punto de partida de una tonalidad al desarrollo teológico, propuesto por santo Tomás, que ha sido calificado a veces de fisicista [1], sugiriendo una cierta proclividad hacia los procesos naturales y una incapacidad para captar lo específico de lo que se halla por encima de ese nivel.

1. La soberanía y el «exceso» de Dios sobre el mundo

La especulación teológica, y también la metafísica, es procesual además de especular, esto es, no intuitiva sino mediada por conceptos y representaciones, a través de los cuales llegamos al objeto que intentamos conocer. Este proceso no se refiere solamente al discurso por el que pasamos de principios a conclusiones, logrando la correcta atribución de nuevos predicados al sujeto. Hay otro proceso por el que un concepto modifica su propio contenido. No se trata de absorber notas que, por ajenas o

1. Cfr. MOLTMANN, J. *Dieu dans la création*, 52, Paris, 1988.

incompatibles, llegarían a destruir el concepto inicial. Entre la repetición uniforme del concepto unívoco y la alteración de un contenido inicial, hasta el punto de la contradicción, cabe un tercer camino, que es el llamado de la analogía. No es el momento de estudiar esta cuestión, pero sí el de recordar que los primeros significados, finitos y ligados habitualmente a la experiencia más inmediata, evolucionan de diversas maneras, una de las cuales es a la que nos referíamos cuando advertíamos que, como decía Cayetano –el gran comentarista de santo Tomás–, al autor de la *Summa* hay que entenderlo en su sentido más rigurosamente formal. Esto quiere decir que las razones, que la inteligencia humana maneja, llevan consigo, junto al núcleo esencial, otros elementos que no lo son. En la cuestión de la causalidad creadora, lo esencial es la comunicación del ser, pero no la temporalidad; el primer agente es causa del ser, pero no el último eslabón de causas entrelazadas, sin primacía ontológica de una de ellas.

Que Dios, creador del universo, sea la causa primera y causa del ser mismo, no del movimiento de los astros, por ejemplo, pertenece a este género de distinciones.

Al utilizar la expresión «soberanía divina» nos referimos a que el poder infinito de Dios no está sometido a una ley, como si su poder estuviera en algún modo constreñido por su propia naturaleza divina. Dios creador no es, por tanto, una pieza de un sistema de la realidad que estuviera por encima de Él.

La creación no es algo que se impone necesariamente a Dios. Y, si Dios no es una mera explicación del universo, mucho menos puede considerarse que es una consecuencia necesaria de su ser. Lo que sí importa tener en cuenta es que, en la exposición de santo Tomás, la libertad de Dios, su soberanía sobre el universo, no ha de entenderse como la manifestación caprichosa de una potencia desligada de toda otra consideración.

Justamente, a lo largo de los textos en que santo Tomás se ocupa de la creación, está presente la proclamación del poder de Dios como unificador en su condición de ser «el que es». La diversidad de aspectos y perfecciones se reúnen en Dios, conforme a la frase del Damasceno ya citada:... «*habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*».

En la «*Expositio in librum beati Dionysii de Divinis Nominibus*» se dice: «El Uno suprasubstancial, que es Dios, no se connumera con otro, ni participa de la esencia, sino que da la terminación de la medida (*rationem*) propia al uno creado y también al número, y Él mismo es principio y causa y número y orden del uno creado y del número y universalmente de todo ente» [2]. Dios es, por tanto, la medida de todas las cosas; todo está ordenado por Él y da a cada cosa lo que le corresponde, conforme a su propia divina sabiduría. Es importante, en consecuencia, que la doctrina de la creación no se limite a explicar o justificar al Creador, tomando como medida la realidad creada o la mente –creada también– que busca satisfacer su necesidad de explicación.

2. La libertad divina en la creación del mundo

El pensamiento moderno ha estado dominado durante varios siglos por un principio –y, a veces, preocupación– de subjetividad. Por ese motivo, la aceptación de lo otro y del otro ha estado frecuentemente teñida por el afán de reducir la alteridad a sí mismo. «En la explicación precisamente hay tanta autosatisfacción porque, en ella, la conciencia, por así decirlo, se encuentra en inmediata conversación consigo misma, disfruta solamente de sí; parece realmente ocuparse con otra cosa, pero de hecho sólo trata consigo misma» [3]. Hay que desconfiar de un juicio demasiado sumario, pero es innegable que la preocupación del pensamiento moderno ha sido la revisión de certezas y convicciones, a fin de examinar su posible justificación ante el tribunal de la razón. Esta actitud nada tiene de censurable y, habida cuenta de la masa de pretendidos conocimientos y prejuicios con que tropezó la época, es normal la aparición y desarrollo de una crítica. El peligro no está tanto en la exageración de tal crítica, sino en que la crítica sustituya a la realidad, en cuya defensa se había levantado aquélla.

La sustitución puede producirse de variados modos, pero el que en esta materia puede ser más usual –y, de hecho, lo ha sido– es el de limitar el contenido real del Creador a la función explicativa del proceso objetivo de la creación que se limita a satisfacer las exigencias de la razón humana, dejando fuera de consideración lo que excede ese punto de vista.

2. Ed. Pera, n. 991.

3. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, ed. Hoffmeister, 127, trad. esp. (Roces) 102-103. Traducción del autor.

Ahora comprenderemos el sentido del «sobreexceso», que hay que tener en cuenta, cuando intentamos conocer a Dios. Dios no es una realidad de las causadas por Él, ni tampoco algo vinculado esencialmente a ellas, ni al entendimiento que las conoce. Y esto, como se dijo, no sólo afecta a la realidad ontológica de Dios sino también a su función cognoscitiva.

La partícula «super» (ὑπέρ), que en el comentario al «*De divinis nominibus*» aparece precediendo a los nombres con que es llamada la divinidad, es un esfuerzo para recordar que la divinidad sólo puede recibir un nombre que contenga la alusión al exceso, del que hemos hablado, y que debe ser la característica de todo nombre de la divinidad. Ya en el texto mismo comentado leemos que Dios, cuando es abstraído de todo, es cantado, alabado de modo supersubstancial [4]. Santo Tomás recoge esta expresión del texto y nos ofrece una perspectiva poco subrayada por los comentaristas. El lenguaje hímnico, lenguaje de alabanza, canta la belleza de Dios, ya que esta belleza es, además, causa de la belleza de las cosas, por ser causa de su consonancia y claridad [5].

Como vemos, la causalidad eficiente del Creador no es causa de la mera facticidad, o del mero existir de las criaturas. Es, como vimos, una participación del ser divino, pero el ser es inteligible y confiere inteligibilidad y una inteligibilidad, repitámoslo, que no se consuma en un conocimiento discursivo y analógico. El conocimiento discursivo y analógico pretende justamente ser verdadero y, científicamente, es el resultado asequible por nuestra inteligencia. Pero, formulado de esta manera, el conocimiento, no sólo de la divinidad sino también el de la relación de la criatura con el Creador, aparece como una forma imperfecta y que se reduce a un racionalismo correcto pero no muy estimulante. El siguiente paso, que históricamente se produjo, fue la aparición de la Teodicea sustituyendo a la Teología natural, y, a veces, a toda la teología. El fenómeno religioso se desprendió de la teología y se constituyó una filosofía de la religión que, con independencia de otras consideraciones epistemológicas y teológicas, absorbió otros aspectos más cercanos a la subjetividad humana. Con el término «subjetividad» queremos hacer referencia a la resonancia íntima, en la conciencia humana, de todo aquello que pudiera ser

4. *Textus Dionysii*, en la *ed.cit.* n. 141.
5. *In de Div. nom.*, *ed.cit.* n. 339.

visto «desde fuera» objetivamente, amén de ciertas peripecias y experiencias que sólo «desde dentro» pueden ser captadas.

En la mentalidad de nuestro tiempo cabe con dificultad la aceptación de lo puramente objetivo. La objetividad está demasiado vinculada con procedimientos científicos que parecen ignorar los derechos, o simplemente los callejones sin salida en que queda encerrada la subjetividad. Como es bien sabido, abundan tambien hoy quienes consideran que es preciso reducir a una estricta y comprobable objetividad lo que pretende acogerse al asilo de la intimidad. No es el momento de discutir esta divergencia, pero sí de rastrear en santo Tomás una aportación a este viejo problema [6]. El idealismo, no el meramente subjetivo, que considera la realidad como proyección del entendimiento humano, sino el entendimiento absoluto, a cuyo juicio, no sólo el entendimiento humano, sino también el mundo de las realidades físicas, está penetrado –por identificación, participación, semejanza, comunicación, etc.– por la inteligencia universal, el Logos, viene a defender que la creación no es la donación de un ser real, fuera de la mente, sino, en todo caso, la manifestación de la inteligibilidad contenida en este Logos, que necesita ex-ponerse y así manifestarse ante una inteligencia. Del acuerdo logrado entre la inteligencia y las determinaciones del Logos, surge la plenitud «en sí y para sí» de ese Logos.

Santo Tomás reconoce claramente esta función que la inteligencia desempeña en la manifestación de la inteligibilidad oculta, por así decirlo, en la realidad. De esta manera la realidad queda re-asumida en la inteligencia y el universo entero adquiere un nuevo ser en la mente. En verdad, ya antes el universo entero estaba en la mente divina, a partir de la cual surgió el mundo real, sobre el que la inteligencia finita lleva a cabo esta especie de reconstrucción intelectual, elevación de la realidad a la inteligencia e imitación de la mente divina.

Esta peculiar doble relación de la inteligencia humana, a la realidad finita y a la mente divina infinita, indica la situación intermedia del alma humana que se halla entre la eternidad y el tiempo, «*in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus*» [7].

6. Cfr. DÜMPELMANN, L.: *Kreation als outisch-outologisches Verhältnis*, München, 1969, 44ss.
7. Cfr. *In librum De Causis*, *ed.cit.* 61. *Anima humana est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum*. «El alma humana está en los límites de las criaturas espirituales y corporales», *Summa Theol.*, 1, c. 77, a. 2.

Pero santo Tomás mantuvo un cuidadoso realismo respecto de las cosas creadas. Existen realmente y están dotadas de un orden en su estructura ontológica y en su actividad, que es también real. El mundo creado no es un mundo de sombras ni mera apoyatura para que la mente humana tomara conciencia de sí o para que una mente superior, a través de la conciencia humana, llegara a tener conciencia.

La creación es obra de la libertad divina y no puede exigir su existencia frente a Dios. Menos aceptable es que la creación fluya del ser de Dios, como si Dios necesitara del mundo.

La libertad de Dios frente al mundo subraya la independencia divina respecto a sus criaturas, pero es ésta una visión correcta, que dejaría de serlo, si no se tuvieran en cuenta las perspectivas complementarias, que nacen de esa misma libertad.

La libertad de Dios frente a sus criaturas no consiste en una despreocupación respecto de ellas, ni la utilización de ellas para sus fines, como si éstas pudieran aportar algo a su infinita grandeza. Dios, por el contrario, es liberal. La proximidad etimológica, en griego y en latín, de libertad y liberalidad, es exponente de una familiaridad de contenido. El acto propio de la liberalidad es dar, por la misma bondad y congruencia del acto de dar[8]. Propio de bien es difundirse, aunque su modo típico de difusión sea la causalidad final, como atracción, y, por eso precisamente, la tradición cristiana y, muy en concreto, santo Tomás, ve a Dios, como causa creadora de bienes. Cierto que esta causalidad es absolutamente libre. Libertad, sin embargo, cuya manifestación más espléndida es la que ofrecen las criaturas, que existen dentro del seno que constituye el ámbito de las realidades creadas, que tienden, cada una a su modo, al bien que es Dios.

Al atribuir a Dios la liberalidad santo Tomás, de acuerdo con la tradición cristiana, supera la posible impersonalidad de la causa primera y da paso a que la creación funde no sólo el ser creado, sino también una cierta respuesta de esta misma criatura. La dependencia de la criatura y la libertad soberana de Dios podrían ser vistas con excesiva cercanía a la dependencia y soberanía, tal como se concibe en el mundo y en la historia puramente humanos. No es ningún secreto, para quien examina la historia de las religiones y una buena parte de la meditación filosófica, que las relaciones entre el hombre y la divinidad no son tan armónicas como parece que debieran deducirse de la liberalidad de Dios y de la semejanza que las criaturas llevan consigo, precisamente por haber sido creadas por Dios.

8. *Cont. Gentes*, I, c. 93.

Santo Tomás, en un conocido pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles[9], encontró la referencia, atribuida a Simónides, a la envidia de los dioses. Ya nos hemos referido a ella anteriormente. Santo Tomás, como recordamos, no admite esa posibilidad porque el origen de la envidia es la desgracia, que da lugar al temor a perder su propio bien por el éxito ajeno.

La comunicación de la bondad divina por la creación se recibe según la naturaleza misma de lo creado. Y, en este sentido, es importante no entender de modo unívoco la recepción, la posesión de la semejanza del bien, que es semejanza de la perfección divina. En otras palabras, es imprescindible evitar que el bien comunicado se entienda como cosa, en el sentido inerte que tal palabra podría tener.

3. El creador y su implicación en el mundo

En nuestros días esta cuestión adquiere un relieve especial. La importancia reside, una vez más, en la dificultad de conciliar la interpretación «causalista» de la creación. Moltmann[10], por ejemplo, considera que debe evitarse el concepto de causalidad y el pensamiento causal en la doctrina de la creación, porque la causalidad significa solamente la trascendencia de Dios, pero no su implicación, su presencia ante el mundo creado. Para santo Tomás, como puede verse en los textos más maduros de su pensamiento, Dios efectivamente transciende el mundo, Dios no es el mundo ni tampoco se confunde con la conciencia humana. Ahora bien, Dios no es solamente la causa primera, esto es, la causa, incausada en el mismo ejercicio de su causalidad. Lo propio de la causalidad ejercida por Dios es ser *«causa essendi»*, es decir, causa del ser. No se trata de ser causa de tal o cual modificación, sino de la totalidad del ser de todo aquello que no es Él mismo. En otras palabras, Dios no acota su influjo a un cierto sector, por importante que sea, de la criatura: toda la criatura procede de él. Por lo tanto, bajo el término «ser», que, por el influjo de un cre-

9. A, 2; 982 b 29-983 a 4.
10. Cfr. MOLTMANN, *o.c.*, 82.

ciente logicismo y la negación por Kant de su condición de predicado real, ha perdido la densidad que le permita decir a santo Tomás: «*Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi*» [11].

La devaluación de la causalidad para explicar la creación procede, en parte, por el mal uso de los conceptos abstractos, lo que, a su vez, ha engendrado una profunda desconfianza hacia los mismos. Que la abstracción acompañe permanentemente a nuestro modo de pensar y de decir, no necesita de especial comprobación. Ocurre, sin embargo, que no toda abstracción es de la misma índole. La abstracción más conocida es la abstracción puramente universalizadora. Aquella que, reduciendo paulatinamente el contenido de los conceptos, se encamina hacia una mayor generalización, que le permita obtener nociones cuya aplicabilidad sea mayor. Tal procedimiento de pensar está justificado, porque la realidad misma aparece en un sentido como la repetición de conductas y comportamientos. Claro está que semejante modo de actuar tropieza con ciertos límites. El más obvio es el de la singularidad. Si queremos decir o pensar lo individual, nos encontramos ante una especial dificultad. Podemos aludir a lo individual, referirnos a él, lo que quiere decir que la marcada tendencia de nuestro pensamiento hacia lo universal, no nos impide hablar y pensar lo individual ni perder de vista la distancia que media entre ellos.

Santo Tomás conoce otra forma de abstracción. Hemos aludido a ella cuando advertíamos la necesidad de entender sus conceptos de una manera «muy formal», «*formalissime*». En el lenguaje corriente sabemos distinguir entre la lectura o imitación material de una norma, texto o conducta y la consideración y aprensión del auténtico contenido, que en esos lugares se hallan, de modo quizá no tan fácilmente perceptible. Un conocido pasaje de santo Tomás, en la *In librum Boetii de Trinitate expositio* [12] nos ofrece la distinción entre un proceso estrictamente universalizador y otro, en el que se capta una forma, dando de lado lo que, de un modo genérico, llamaríamos, aspectos materiales, que no afectan a la inteligibilidad de la forma. Posteriores comentaristas han desarrollado una amplia discusión en torno a esta distinción, así como a la que se plantea con ocasión de la manera como es separado, por así decirlo, todo aquello que excede los límites de la materia. La discusión de la cuestión no pertenece a este lugar, pero sí señalar el lugar en que podemos encontrar la distinción entre un afán generalizador y otro que intenta poner en claro cuál sea la raíz de ciertas divergencias, como la que hemos señalado.

11. *Summa Theol.*, I, q. 4, a. 2; cfr. FABRO: *La nozione metafisica...*, 197, 201.
12. *In librum Boetii de Trinitate expositio*, Lect. II, q. 1, a. 3.

Como ya hemos hecho notar en otro momento, santo Tomás no busca el término inicial de una serie de causas encadenadas entre sí, de suerte que ninguna de ellas podría ejercerse si la anterior –digámoslo de esta manera– no lo hiciera. Santo Tomás ha utilizado ciertamente argumentos que se fijan en la necesidad de afirmar una causa primera, que al no necesitar otra causa, cierra la serie. Por eso se debe a la peculiaridad de la causalidad divina, por la plenitud de ser en la que radica. Pero santo Tomás no aceptó la fórmula *causa sui*; sí dijo que Dios era el ser pleno, sin límites y su causalidad no está en un orden limitado de ser, sino que da el ser, sin que nada colabore a Él, ni siquiera como materia limitadora.

Dios, al crear el mundo, lo hace –como tantas veces hemos repetido– como causa del ser. Al crear, la nada queda fuera del ámbito de la acción divina, ya que esa causa afecta a la totalidad del ser. Pero no hay que entender el ser como algo inerte o puramente factual. Cierto que «ser» es un predicado comunísimo, pero no se dice de la misma manera de todos los que reciben ese predicado. Y la causa del ser no se mide por el nivel más trivial de lo que llamamos «ser». Precisamente, la creación ha servido para iluminar una causalidad que, aun cuando produzca, en algunos casos, realidades muy triviales, su acción hace pasar algo del no ser al ser: ésta es la inmensa grandeza de la creación, vista en su resultado. Pero no menos grandiosa es la creación vista desde las implicaciones del creador. Porque Dios, como causa de ser, ejerce su omnipotencia, no como una fuerza ciega, sino libre, lo que supone la inteligencia y una decisión gobernada sólo por el amor. Y estas cualidades no son adición, sino componentes de la «causa del ser».

Tanto el conocimiento que Dios despliega en la creación, como también el amor que quiere comunicar el ser a la criatura, no son cualidades parciales, propias de una determinada categoría de entes. El ser por excelencia conoce y ama, porque Él es la plenitud del ser.

Cuando se quiere subrayar la cercanía de Dios a las criaturas, se tiende a evitar conceptos que no subrayan la intimidad de la acción y presencia de Dios. Una cosa es, sin embargo, la eficacia retórica, por la que pretendemos influir en unos oyentes, apoyándonos en que el discurso provoque un estado

emocional, conforme con la convicción que se pretende lograr [13] y otra obtener un discurso que se base en la manifestación de la realidad a la inteligencia.

Santo Tomás en *Comp. Theol.*, c. 68 dice: «El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, al que presuponen todos los demas efectos y sobre el que se fundan». Ya hemos hecho alusión a que no debe entenderse esta primacía por su universalidad. Toda perfección es perfección que, en última instancia, es perfección del ser. Pero es que también deben reducirse al ser aquellas perfecciones, como el conocimiento y el amor. Objeto del conocimiento es la verdad y «la verdad se funda en el ser (*esse*) de la cosa más que en su esencia, como el nombre de ente se impone partiendo del ser (*esse*); y en la operación misma del entendimiento que toma el ser de la cosa, tal como es, mediante cierta asimilación al mismo, se cumple la relación de adecuación, en lo que consiste lo que se entiende (*ratio*) por verdad» [14]. La inteligencia, por tanto, va hacia el ser de las cosas o de lo que como tal puede aparecérsele ante ella.

No sólo el conocimiento tiene una fundamentación entitativa, la tiene también el amor. El amor se dirige al bien y el bien lo es en cuanto está en acto; ahora bien, el ser es la actualidad dé toda realidad [15].

Si el ser es la actualidad de toda cosa, conforme a nuestra última referencia, ese aspecto formalísimo, en el que se mueve el discurso de santo Tomás, es precisamente el ser. El riesgo de esta reducción al ser de toda perfección, realidad e incluso de toda actividad, dotada de la universalidad adecuada, reside en que se entienda al ser como algo impersonal, que viene a ser equivalente a «haber», que puede decirse de cualquier aspecto, real o no, o de simples entes de razón. Por eso se dice en el opúsculo «*De natura generis*» (c. 4): «Se dice que tales cosas son, cuando se formula una proposición acerca de ellas mediante la cópula "es", aunque no les corresponda un ser real, dado que tales cosas no tienen esencias, que son principios del ser existente».

La debilitación progresiva del contenido del ser ha hecho que haya sido substituido por evocaciones más antropológicas, y no como vías de acceso al núcleo de las relaciones del hombre con Dios, sino como término del mismo discurso teológico.

13. Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, A, 2, 1356 a 15ss.
14. *Script. super lib. Sententiarum*, I, d. 19 q. 5, a. 1.
15. *Summa Theol.*, 1, q. 5, a. 1. Respecto a las conexiones ontológicas del conocimiento y del amor cfr. ARTOLA, *Creación y participación*..., 233ss., 273ss.

III

LA CREACIÓN Y EL PROBLEMA DEL MAL

La visión del proceso de las criaturas que parten desde Dios y se integran en el mundo, aparece como una imagen estimulante del orden de la creación. La fuente, inagotable de bondad da lugar en torno a sí de una esfera de criaturas que, obedeciendo al plan escogido por la providencia divina, dan realidad, ciertamente finita, a las ideas del entendimiento infinito. Pero hay un hecho insoslayable: el mal. Por la Escritura, la doctrina de la Iglesia y la misma experiencia humana la necesidad de entender, explicar o comprender el mal era una tarea inexcusable para el teólogo [1].

1. El mal no es una naturaleza, sino privación de bien

Santo Tomás parte de un principio fundamental para entender lo que sea el mal: el mal no es una naturaleza [2]. Tras esta declaración hay una decidida convicción de que el mal no puede ser considerado como un paralelo del bien. Al negar el paralelismo, desaparece también la hipótesis de un doble principio del universo: el del bien y el del mal. No hay por qué insistir en la importancia que tal actitud tenía en tiempo de santo Tomás con la aparición en occidente de formas, más o menos patentes, del maniqueísmo.

La tendencia, que pudiéramos llamar popular, bien frecuente en el folklore e incluso en monumentos literarios de primera clase, dibuja la presencia del mal con rasgos antitéticos a la del bien y aparecen el reino del bien y el del mal, los agentes del bien y los malignos con sus correspondientes batallas, todo ello envuelto en una visión global de riguroso dualismo.

1. Sobre la creación y el tema del mal pueden verse las obras de SERTILLANGES: *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945, y *Les problème du mal*, Paris, 1948.
2. *Comp. Theol.*, c. 115.

Frente a este ambiente –con profundas raíces o repercusiones en la conciencia individual de todos los hombres– nuestro autor, en consonancia con la revelación y con grandes pensadores no cristianos, sostiene que el mal es sólo una privación y que, por eso mismo, no es una naturaleza, sino una ausencia de bien. Esta ausencia de bien –o de ser, dada la identificación de bien y de ser– no es la simple no existencia, sino un defecto de ser: no es lo que debía ser, no existe lo que debía existir. El «deber» no ha de ser entendido exclusivamente como resultado de una ley ética. En realidad, se trata de una ley, digámoslo así, ontológica. La realidad no es una masa uniforme, o informe; lo real está atravesado por una estructura, por la cual hay en ella principios y consecuencias, aquéllos determina a éstas. Por esta razón si, dado el principio, no se da igualmente la consecuencia, no hay sólo un no-ser, hay un mal. Entonces hay un defecto, no una mera limitación.

La limitación propia de todo ser, que no sea Dios, no es un mal. El mal no es ni un ser ni la limitación, que cada ser finito ostenta.

De lo anterior se sigue que para santo Tomás, como expresamente lo enseña [3], no puede haber un mal sumo del que procedan todos los males. En cuanto a la cuestión de si Dios, causa del ser, es causa del mal, la respuesta, que es negativa, necesita algunas matizaciones ulteriores.

2. *Unde malum?* El origen del mal en el mundo

Conforme a lo enseñado en la Escritura, Dios vio que todas las cosas que había creado eran buenas. ¿De dónde viene el mal?

Santo Tomás, al exponer las características de la creación, tiene buen cuidado de evitar la imagen de un Dios, a modo de una causa superior, pero natural, esto es, sometida a la reproducción de seres iguales y uniformes. Insiste en que Dios actúa con inteligencia y, como antes vimos, la imitación de su ser incluye la diversidad. No es que Dios sea algo indiferenciado, que necesita de una concreción progresiva, como aparece en muchas cosmogonías más o menos primitivas. Al conocerse a sí mismo, Dios se conoce también como imitable de muy diversas maneras. Es una fecundidad de su ser que no escapa a su saber de sí, porque ignorarlo y no

3. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q. 49, a. 3 y lug. paral.

contribuir a esa misma fecundidad significaría que Dios no se posee a sí mismo, que no es su propio ser, sino que le vendría dado por otro Dios que sería un «*factum*», más o menos oscuro.

Para santo Tomás, Dios es transparente, por así decirlo, para sí mismo. Dios sabe de sí, no como de algo extraño, sino que Él es el perfecto saber de sí. De variadas formas han ido apareciendo, en la historia del pensamiento antiguo y también moderno, concepciones que intentan mantener en Dios un fondo anterior, en alguna manera, a su propio ser. Ya anteriormente pudimos ver que la creación no admite una materia previa, que colabora con el Creador a la producción del mundo. El intento, al que nos referimos ahora, pretendería introducir en el mismo Dios una zona obscura, inasequible a la inteligencia divina. De esa zona vendría a la existencia una multitud de seres o, mejor dicho, una indefinible multitud, que, luego, una inteligencia ordenaría. Pero, como dice santo Tomás en *Summa Theol.*, 1, q. 47, a. 1, la multitud procedería de la casualidad. El fondo último de la divinidad sería algo informe.

Al defender que la inteligencia divina conoce al ser de Dios y su imitabilidad, santo Tomás no deja nada fuera de la previsión y poder de Dios. No hay recurso a nada extraño. Pero entonces se ve obligado a explicar algo que es previo al tema del mal, pero se halla en íntima conexión. Nos referimos a la desigualdad y contrariedad entre las criaturas, por un lado, y, por otro, a su corruptiblidad.

Que hay contrariedad entre las cosas ha ofrecido una cierta incomodidad a la inteligencia humana y nunca ha faltado en la humanidad el anhelo o, cuando menos, una añoranza de un mítico estado en que ha de reinar, o quizá reinó, una igualdad o armonía entre los seres. Santo Tomás es tajante al respecto: «Es propio de un agente óptimo, producir su efecto, que en su totalidad sea óptimo, pero no que haga absolutamente óptima a cualquier parte del todo, sino que es óptima en cuanto a su proporción con el todo» [4]. Sobre la perfección de cada cosa, se halla la que resulta del orden de todas ellas. Pero el orden implica una diversidad y santo Tomás nos ofrece una imágen del ámbito universal de la creación en la que la diversidad numérica está al servicio de una diversidad formal. La diversidad formal no es una simple multitud sino una gradación de perfec-

4. *Summa Theol.*, 1, q. 47, a. 2.

ción. A este respecto santo Tomás, en el cap. 73 del «*Compendium Theologiae*», dice expresamente que la semejanza de las criaturas con Dios es más perfecta cuando unas son más mejores que otras y unas conducen a otras a la perfección. Ahora bien, la diversidad formal implica una cierta contrariedad. Las especies, dentro de un género, se constituyen por diferencias. Pero estas diferencias –racional, irracional y así en otros casos– son de tal índole que implican contrariedad y, en esa contrariedad, una especie es más perfecta que otra, porque las diferencias se caracterizan porque una significa una cualidad, mientras que la contraria no la posee. De ahí que, como hemos visto, santo Tomás habla de la perfección de la obra de Dios, tomada en su totalidad. No hay que olvidar, sin embargo que algunas de estas criaturas no están limitadas a ser individuos de una especie, sin otra perfección formal que la aportada por la forma específica. Las criaturas intelectuales, tanto por su conocimiento, como por el amor, son capaces de abarcar la totalidad y ejercer su libertad frente a las cosas y frente al mismo Dios y, por eso, cada individuo no es sólo un individuo de esa especie, ya que «en cierto modo es todas las cosas».

Pero aún hay más. Un individuo es portador de la perfección de la forma específica, pero este individuo, no por accidente, sino por la misma condición de la especie puede estar sometido a la corruptibilidad. En la concepción de santo Tomás –que sigue a Aristóteles– la especie no se corrompe, pero el individuo, de algunas especies, sí. La especie, en sí misma no se corrompe, pero los individuos que real o, mejor dicho, físicamente, la poseen, sí. La creación, por otra parte, es una acción de Dios y pasivamente lo que es creado ha de ser algo que es, no la forma que lo constituye en el ser, aspecto objetivo al que se refiere la creación.

En *Summa Theol.*, 1, 47, 2 ad 2 dice exactamente santo Tomás que «del Padre, a quien se le apropia la unidad, tal como dice Agustín, procede el Hijo, a quien se la apropia la igualdad y, luego, la criatura a la que corresponde la desigualdad. Sin embargo, también se participa por las criaturas cierta igualdad, a saber, la de proporción». Esta proporción, así como la desigualdad, puede referirse a las criaturas respecto de Dios, pero también a las criaturas entre sí.

Tanto en la *Summa Theologiae* como en la *Summa contra Gentiles*, santo Tomás ha criticado la posición de Orígenes. Orígenes era de la opinión que las obras, salidas de mano de Dios, eran iguales entre sí. Las diferencias, que hoy observamos entre ellas, se deben a una razón de premio o castigo. Creadas en primer lugar las criaturas racionales, algunas, fueron promovidas (promotae) a los órdenes angélicos, por su «*conversio*» hacia Dios, al paso que otras fueron atadas (*alligatae*) a diversos cuerpos, por su aversión de Dios. Como puede verse, la distinción y variedad de la creación aparece con un fuerte matiz moral. Santo Tomás, más explícitamente, dice que –según Orígenes– que el conjunto de las criaturas corporales, no nació para manifestar y comunicar la bondad de Dios, sino «para castigar el pecado». Santo Tomás no admitió este moralismo vindicativo. Las diferencias, la desigualdad proviene del mismo Dios en su creación. Pero tal desigualdad se ordena a la constitución de un todo en el que el moralismo vindicativo es sustituido por el amor a la belleza. «Dios es causa eficiente, motora y conservadora "*amore propriae pulchritudinis*", "por el amor a su propia belleza"» [5].

La pluralidad de seres y su diferencia procede de ese mismo Dios «porque al poseer su propia belleza, la quiere multiplicar, en la medida posible, a saber, por la comunicación de la semejanza de sí» *(ibid.)*. Por este lado es obvio que la creación es una comunicación de la bondad divina y la restricción –«en la medida de lo posible»– no es sino una confirmación, por un lado, de la distancia entre lo infinito y lo finito, y, por otra, la manifestación –tantas veces repetida– de que la criatura recibe su ser de Dios, pero este ser ostenta una semejanza de Dios. Que la propia naturaleza de cada cosa, aquello por lo que es, sea semejanza de Dios, no sólo de sus ideas, es algo que santo Tomás piensa que la inteligencia humana puede descubrir.

A primera vista resulta paradójico que, por una parte, diga santo Tomás, en su comentario al prólogo del tratado *De Trinitate* de Boecio [6], que «al final de nuestro conocimiento conocemos a Dios como a un desconocido», diciendo con claridad que, aunque permanezca desconocido qué sea Dios, sí se conoce que existe. Parece que la limitación de tal conocimiento nos impediría entrar en cuestiones acerca de la semejanza de las criaturas con Dios. El mismo santo Tomás nos aclara esta aparente inconsecuencia al advertirnos que el efecto preexiste en la causa eficiente [7].

5. *In De div. nom.*, c. 4, l. 5, n. 352.
6. *De Trinitate* de BOECIO, q. 1, a. 2 ad 1.
7. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q. 4, a. 2.

No cabe, por tanto para santo Tomás que Dios pueda ser considerado como una causa eficiente creadora, que se limitara a producir sus efectos, las criaturas, desde una situación totalmente extrínseca. A veces, se lee la distinción, utilizada frecuentemente por nuestro autor, entre el conocimiento *quid est* –lo que una cosa es en sí misma– y el conocimiento *quia est* –que tal cosa existe– en el sentido de que de Dios sólo podemos saber que existe, pero nada sabemos respecto a lo que es. Sabríamos entonces que Dios es causa del mundo, pero nada sabríamos de lo que Él es. Esta posición, en el extremo, sería insostenible. Si Dios es causa del ser del mundo en toda su extensión y contenido, el producto de su acción, si posee alguna perfección, esto es, si está en acto simplemente, eso procederá de Dios. Otra cosa es que por esa vía podamos decir qué es Dios en sí mismo y, por así decirlo, a sus ojos. Esto sobrepasa absolutamente todo esfuerzo humano.

Santo Tomás en *Summa Theologiae* [8], refiriéndose a los nombres que se dicen de Dios, de suerte que le atribuyen propiedades que realmente le pertenecen, advierte que hay que distinguir entre lo que tales nombres significan y la representación que llevan consigo. Significan la substancia divina y se predican de Él substancialmente. El contenido de tales nombres está en Dios como algo que pertenece a su propio ser. Sin embargo, santo Tomás añade que tales nombres fallan, son deficientes, en cuanto a la representación de Dios. Quien utiliza estos nombres sabe que su atribución a Dios es correcta; lo que en ellos se dice está en Dios, pero no lo representan. Nos falta, como es patente, una intuición de Dios, pero tampoco el contenido de los nombres nos ofrece más que una lejana representación en la que sabemos que el modo, con que se manifiesta el atributo, no es el modo con que se da en Dios.

Por todo lo anterior vemos que efectivamente sabemos que algunos predicados pueden ser dichos de Dios, pero tales predicados no nos pueden hacer presente a Dios, ni siquiera el modo como en Dios se dan tales propiedades aludidas en los predicados.

La semejanza imperfecta que las criaturas poseen de Dios permite afirmar esa semejanza con las ideas divinas y con el mismo ser de Dios. Esto supone que las criaturas no sean vistas exclusivamente desde el punto de

8. *Summa Theol.*, I, q. 13, a. 2.

mira de su propia naturaleza o de su comparación con otros seres mundanos, creados. Tal consideración se consuma dentro del ámbito creado y, en todo rigor, se desentiende de su origen por creación. La creación se plantea, como ya lo hemos hecho varias veces, cuando nuestra pregunta no va hacia la naturaleza sino hacia otro aspecto de la realidad. «Lo que conviene a algo por su naturaleza, no por otra causa, no puede darse allí de modo disminuido y deficiente. Pues, si a una naturaleza se le quita o añade algo esencial, será entonces otra naturaleza, como acontece con los números, en los que si se resta o se suma la unidad, cambia la especie» [9].

Esta aplicación de la doctrina de las esencias como números a la doctrina de la creación es un ejemplo del modo con que santo Tomás traslada una doctrina aristotélica, y del pensamiento griego, al ámbito cristiano. La comparación de las esencias con los números permite, por un lado, decir que las esencias como los números no admiten más o menos, porque, tanto al aumentar como al disminuir, dejan de ser lo que eran: se convierten en otra esencia y en otro número. Pero, por otro lado, cabe decir que un número es mayor que otro, aunque no sea más número [10]. Si comparamos dos esencias vemos que ambas son esencias, ambas definen los límites de los seres a los que corresponden. Pero si atendemos a que ambas esencias son medidas del grado de ser, podremos establecer un orden entre ellas. La referencia al ser desborda el ámbito en el que cada esencia se presenta como una esfera cerrada. De ahí que santo Tomás admita que la diferencia entre perfecto e imperfecto, dentro de un mismo género, pueda entenderse como una oposición de contrariedad, esto es, que uno de ellos, el imperfecto, pueda entenderse, en consecuencia, como privado de una perfección que posee el otro, el perfecto [11].

Véase cómo santo Tomás, utilizando conceptos procedentes de un pensamiento, marcado por lo que se ha dado en llamar finitismo griego, pasa a una esfera caracterizada por la comparación de nuestro mundo con lo infinito.

Este cambio de perspectiva significa que el punto de partida, números, cantidad, etc. no ha de ser considerado con las medidas que son las suyas propias en la esfera de lo finito. Cuando se comparan las esencias por

9. *Cont. Gentes*, I, c. 15.
10. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, H, 3; 1043 b 33-1044 a 11.
11. Cfr. *In librum de sensu et sensato Commentarium*, I. 10, n. 137.

algo que las transciende, como el ser, el bien, la belleza, etc. entonces la medida, por la que establecemos el orden de perfección, no es un mínimo cuya repetición nos dé el nivel y rango de una esencia, sino el máximo, por cuya participación se acerca cualquier realidad a la fuente de toda perfección entendida en sentido absoluto.

En *Summa Theologiae* [12], es donde esta cuestión aparece de un modo más palmario: «... *más* y *menos* se dicen de cosas diversas según se aproximen en diverso grado a algo que lo es en grado máximo...» Obviamente toda la dificultad estriba en que podamos determinar que hay un más y un menos en una perfección que no se destruya al admitir esa gradación. Las perfecciones esenciales no admiten ese más y menos; cuando, como los números, reciben o pierden algo, dejan de ser. En cambio, las perfecciones que transciendem el orden de las esencias, llamadas por ese motivo transcendentales, o puras, que no son propiedad de una esencia o forma, éstas son a las que se refiere el texto que acabamos de transcribir. Está claro que esta gradación dentro de una perfección de esta índole no es raíz del mal. El mal es deficiencia del propio ser de cada cosa. Por eso, el mal se da en la medida en que un ser falla en aquello que es lo suyo propio. Ésta es la razón por la que el mal se dé en las cosas en la medida en que se da corrupción [13], pero en el mismo artículo, unas líneas más arriba se nos dice. «Así como la perfección del universo de las cosas exige que no sólo haya seres incorruptibles, sino también corruptibles, así también la perfección del universo exige que haya algunas cosas que pueden fallar en el bien». La perfección del universo incluye seres que pueden ser defectuosos, malos.

Esta deducción, irreprochable en su estructura lógica y metafísica, nos ofrece hoy algunas peculiares dificultades. Para el hombre de hoy –en realidad, la conversión de la teología en teodicea no es de hoy– este planteamiento da la sensación de que el edificio que describe, desde fuera, no tiene en cuenta el cúmulo de dolor y sin sentido que en él se encierra. Santo Tomás, a quien no se ocultó el problema, o mejor dicho, que era perfectamente consciente del mal en el universo, hace dos observaciones en la respuesta 3 del mismo artículo. La primera es que la naturaleza de las cosas es de tal índole y Dios no tiene por qué destruirla sino mantenerla y la segunda es que Dios, como dice san Agustín en *Enquiridion* c. 11, ed. BAC. Obras, IV, 474-76, «siendo sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal». Como se ve las dos observaciones se complementan: una mantiene la consistencia y el derecho, pudieramos decir, de la naturaleza a ser mantenida en su propio ser, ser –añadimos nosotros– que es, a pesar de todo, una participación de la perfección de Dios. La otra observación, no es tanto una aclaración de la realidad natural, que permitiera una visión que mitigue el rigor del mal, cuanto un poder y bondad de Dios, que saca bienes de los males.

12. *Summa Theol.*, I, c. 2, a. 3.
13. *Summa Theol.*, I, c. 48, a. 2.

Este recurso a una intervención de Dios es una expresión de la confianza en la bondad y poder de la causa del ser de la creación, bondad y poder que han sido el objeto de las cuestiones 6 y 25 de esta primera parte. Al final de la respuesta 3 del a. 2, de la cuestión 48 que hemos comentado, santo Tomás repite un conocido pensamiento, al que toda la tradición cristiana ha recurrido frecuentemente: si Dios no permitiera los males, se perderían muchos bienes y, a continuación, da tres ejemplos de este pensamiento. Uno es físico, otro corresponde al mundo animal y el tercero, que es doble, se refiere al hombre. Efectivamente, no habría generación de una nueva substancia, si la anterior no se corrompiera, ni se mantendría una especie animal sin la muerte de individuos de otra especie. Al hablar del hombre, indica dos virtudes humanas, que están condicionadas con la presencia del mal, pero que ponen en juego un poder que, como es natural, no viene del mal y, además, lo vence. Cita a la justicia vindicativa y a la paciencia que sufre.

Como puede verse, el mal es una consecuencia del desfallecimiento de las formas a causa de su vinculación con la materia. En este sentido físico el mal no ofrecería demasiados problemas al teólogo. Las cosas, que participan de la perfección divina, no alcanzan la firmeza y seguridad que podría mantener esta participación. Pero el problema se hace más grave en el hombre.

3. El problema del mal en el hombre

En un aspecto el hombre es una criatura material. Su forma la da un grado de ser, pero la materia coarta, de alguna manera, ese grado de ser pues el hombre resulta contingente y corruptible. Y eso no es sólo en cuanto a su mero existir, sino también a los resultados de su actividad más valiosa. Él padece su condición material, porque no es un ser ajustado felizmente a su situación, a pesar de que es así su esencia.

Esta peculiar condición humana plantea una peculiar cuestión. ¿Qué sentido tiene crear un ser cuya insatisfacción es inevitable? El hombre esencialmente finito, en sus recursos y en el tiempo y, por ello permanentemente amenazado, posee no sólo una añoranza de plenitud sino también y, por lo menos, de mantener su existencia, incluso dentro de sus limitaciones. Santo Tomás, de acuerdo con la revelación, enseña que el pecado destruye un plan divino que, graciosamente, dotaba al hombre de las cualidades, que iban más allá de sus exigencias naturales. Por la misma fuente sabe que la Redención devuelve al hombre, con creces, aquellas cualidades.

La alusión, que acabamos de hacer, a la especial situación del ser humano que, además de sufrir el mal, tiene conciencia del mismo y experimenta la distancia entre sus deseos y la realidad que le ha sido dada, plantea una peculiar forma de reflexionar sobre la cuestión teológica de la creación. No se trata de considerar la obra de Dios y la génesis de la criatura como algo ofrecido a nuestra mirada como algo objetivo, como algo ajeno a la mirada misma que lo contempla.

Santo Tomás defendió un punto de vista objetivo. El hombre puede conocer la dependencia total de todo lo que no es Dios respecto de éste último. Todo ha sido creado por Él. El hombre es capaz de averiguarlo. Pero ha señalado, como tuvimos ocasión de ver, el proceso y las dificultades para llegar a esa meta. La lentitud del proceso nace, a su entender, de la dificultad para llegar a colocarse en aquel nivel en que puede plantearse el origen de todos los seres y de la totalidad del ser de cada uno de los seres.

¿Cabría, según santo Tomás, un camino más rápido y, sobre todo, más accesible a través de la subjetividad, de la conciencia, que el hombre posee, de su finitud? Si nos fijamos en los textos más significativos por su rigor metódico, no parece que santo Tomás haya insistido en ese aspecto más cercano al pensamiento moderno. Tras las críticas sufridas por el racionalismo, el concepto ha quedado desacreditado y el hombre de nuestro tiempo prefiere fijarse, no en el contenido de unas representaciones a las que no da demasiado valor, sino en lo que tiene el concepto de fuerza configuradora del conjunto, más o menos caótico, de datos que le llegan desde fuera. Santo Tomás creía en el valor de los conceptos, aunque en un examen de textos se denota con claridad la cautela con que distingue conceptos que están dotados de valor real y aquellos otros cuyo contenido no es real, sino la objetividad que la inteligencia crea en sí misma. Esto no obstante, en la *Summa Theologiae* [14], se dice que conocer a Dios «*in aliquo communi, sub quadam confusione*» es algo naturalmente inserto en el hombre. Esto que, respecto al conocimiento no demostrativo acerca de Dios, no tiene gran valor; tiene el valor de indicar, gracias a la experiencia que le sirve de base, que el hombre desea naturalmente la felicidad. Se trata, por tanto, de una experiencia de indigencia. El hombre se siente ordenado hacia otro de sí. Está claro que esa experiencia humana debe ser entendida como una ordenación, fruto de una finalidad. Sabemos que la causalidad final goza de una prerrogativa, la de ser, al menos inicialmente, una causalidad total de lo finalizado, no sólo una causa de origen de un ser. Por este motivo, tras la crítica a la causalidad final, típica en el empirismo, reaparece y se refleja en la insistencia con que, en su traducción temporal, adquiere la preocupación con que se investiga el futuro del hombre y se escudriña, en la conciencia individual humana, la dimensión «hacia adelante» de muchos estados cognoscitivos y afectivos de esa conciencia.

La perspectiva «futurista» de la conciencia humana explica y justifica, por sí misma, que al estudiar, en la cuestión 44 de la primera parte de la *Summa contra los Gentiles*, la «processio» de todas las criaturas desde Dios, se fije también en la causalidad final que efectivamente es la primera de las causas.

A estas reflexiones hemos llegado tras la meditación del mal en el mundo creado. Como hemos visto, la creación se compone, en lo que a sus resultados se refiere, de una multitud de seres, que tienen su origen en la causa del ser y del que participan, según una cierta medida, que, en última instancia, revierte al entendimiento divino que conoce su ser y en el modo diversísimo en que puede ser imitado.

14. *Summa Theol.*, 1, q. 2, a. 1 ad 1.

IV

CREACIÓN Y REALIDAD

Dentro de la mentalidad realista de la época no nos ha de extrañar que santo Tomás entendiera la creación como el tránsito desde las ideas divinas a la realidad extramental, distinta de Dios y distinta e independiente de la inteligencia humana.

Esta actitud permite la posibilidad de concebir, no sólo el mundo, sino también, y especialmente, la vida humana como un efecto de la acción divina, pero dotada de una capacidad de acción propia, cuya armonía con el poder de Dios es el objeto de las conocidas disputas que, hace unos siglos, llenaron casi por completo una fase de la tradición tomista. Es importante que, con independencia de tales disputas, se advierta también otro aspecto de la cuestión. No se trata solamente de conciliar y delimitar lo divino y lo humano –o simplemente, lo creado en toda su amplitud– sino también de dar todo el realce debido a la presencia de Dios en sus criaturas. Si antes hemos subrayado la soberanía divina, será preciso ahora poner de relieve la dignidad ontológica que envuelve al mundo por su origen y la claridad con que se eleva la teoría y la acción humanas acerca del mundo. Está en la más antigua tradición filosófica y teológica y en el corazón mismo del pensamiento de santo Tomás, la superación de la mera causalidad extrínseca –eficiente y final– para dar paso a la participación o asimilación de lo divino en las diversas esferas y niveles de lo creado. Santo Tomás recoge esa compleja tradición –no siempre concorde consigo misma– y logra armonizar intenciones doctrinales muy variadas. Su obra –en ente punto concreto– es un importante capítulo en la tarea, tan fascinante en el pensamiento occidental, cristiano o no, por unir Platón y Aristóteles.

La preocupación de santo Tomás por esta cuestión afecta, por supuesto, a la estructura de la realidad creada, pero también a la configuración y dinamismo del conocimiento que puede reconocer aquella estructura ontológica. Queda luego por considerar el impacto estético de este cuerpo doctrinal. Impacto, que no sólo es una consecuencia o corolario de lo anterior, sino que constituye una peculiar forma de aproximación a la relación de lo divino y lo creado.

El pensamiento moderno no parece haberse interesado demasiado en este punto. La lejanía de lo divino –bajo forma de teología negativa, de agnosticismo o ateísmo– parece ser un rasgo de la modernidad. Con todo, una atenta lectura de varios testimonios pertenecientes a esa modernidad nos pondrán en camino para descubrir que la creación, quizá irreconocible a primera vista y, sin duda alguna, muy distante de lo que aparece en la tradición judeo-cristiana, interesa a esa modernidad, hondamente preocupada por el modo de articular las relaciones de lo finito y lo infinito.

1. La creación como donación total del ser

Ya hemos advertido que la doctrina de santo Tomás sobre la creación ofrece una perspectiva esencialmente causalista. También hemos hecho notar que la causalidad aludida es de tal índole que aparece exactamente recogida en la fórmula «*causa essendi*» atribuida a Dios. En *Summa Theologiae* [1], santo Tomás, con motivo de una objeción contra la competencia exclusiva de Dios para crear, separa netamente la causalidad de Dios en la creación de toda causalidad creada. Al hacerlo invierte la propiedad que, para nosotros y según nuestro proceso cognoscitivo, tenía la causalidad mundana. Conforme a esta causalidad, el agente produce algo semejante a él y, por ello, no da el ser en términos absolutos, simplemente hace que una forma, incluso una forma substancial, sea «*in hoc*», en «esto». Santo Tomás está pensando en que la raíz de la individuación es la materia y, por eso, el agente finito produce su efecto dando la forma a un punto de la materia, dicho sin entrar en mayores precisiones. Curiosamente –y con toda razón– añade santo Tomás que las substancias inmateriales no pueden producir otra substancia de la misma especie. Tales substancias inmateriales no pueden producir otra substancia de la misma especie. Tales substancias excluyen la materia y su individualidad tampoco tiene origen material. Las substancias inmateriales pueden solamente conferir perfecciones sobreañadidas, como la iluminación de la que se habla en este lugar. Así pues, la substancia creada, material o inmaterial, por perfecta que sea, no es capaz de crear.

1. *Summa Theol.*, I, c. 45, a. 5 ad 1.

A través de este análisis lo que aparece es algo, a lo que ya hemos aludido antes. Aparece lo que constituye la esencia de la causalidad. Esa esencia consiste en dar al ser. Las diversas causalidades hacen referencia a ella. Hacen referencia porque, en el fondo, toda causalidad se halla dentro del campo constituido por la donación del ser. Pero en el sentido pleno de la palabra sólo Dios es quien la ejerce. La ejerce en la creación y en el mantenimiento de lo creado en el ser [2]: «da la forma a las criaturas agentes y las mantiene en el ser».

La causalidad creada aparece aquí como algo que no alcanza la plenitud de lo que la causalidad es en su forma más elevada, es decir, la causalidad del ser. Incluso, santo Tomás, para poder hacer accesible a sus lectores este aspecto de la realidad que es el ser, habla de la «naturaleza del ser», dándose cuenta de que el ser no es una naturaleza, sino algo más universal y más eminente. Por eso, dice por delante de esta expresión, «por así decirlo».

Como ya hemos indicado con anterioridad, la construcción teológica que nos ofrece santo Tomás, parte de una visión del ser superior a las diversas esencias o naturalezas.

La doctrina de la creación significa, en primer lugar, un enriquecimiento de nuestra imagen de Dios. La omnipotencia de Dios es absoluta; no es un simple poder superior a la naturaleza, porque, al admitir junto a él otro poder, sobrevendrían los consabidos problemas de la multiplicidad, que no se resuelven por el predominio del poder divino. En el plano ontológico la concurrencia de diversos poderes, estratos entitativos, etc., implica la exigencia de hallar la unidad que, sin destruir la pluralidad, evite una disgregación cuyo resultado es el silencio, no por la grandeza o sublimidad del objeto, sino simplemente porque no hay objeto. Pero en el plano moral, en la conducta humana, se refleja esta pluralidad, no resuelta,

2. Cfr. *Summa Theol.*, I, c. 105, a. 5.

en la pluralidad de instancias que se ofrecen, o pretenden dominar la conciencia humana. En otro lugar hicimos referencia al maniqueísmo, cuya persistencia a lo largo de la historia es reveladora de la dificultad que el hombre experimenta a la hora de establecer una ordenación entre los objetos que se le presentan. Aunque es preciso mantener la distinción entre el plano metafísico y el moral, la correlación entre ambos es innegable.

En la historia del pensamiento teológico cristiano es una cuestión recurrente la de elegir o la de coordinar la causalidad moral y la causalidad metafísica. Planteado «*grosso modo*» el problema, habría que elegir entre una causalidad que se ejerce, con anterioridad y «*a tergo*» de la conciencia humana y la causalidad que mueve «moralmente» al hombre. En el primer caso, un poder, que llega a la realidad mundana, fundándola y manteniéndola, de suerte que el ámbito, en que lo creado ejerce su poder, está dentro del poder –por no decir del ser– divino.

La causalidad moral sería la que movería el ámbito de la conciencia humana a través del influjo que el bien, propuesto a sus ojos, ejerce sobre esa conciencia. Quienes han propuesto este modo «moral» de influjo sobre el hombre y su conciencia tenían una clara visión del poder de Dios y es, más bien, una necesidad de acercar a la experiencia humana el influjo divino, así como el de evitar que un lenguaje «fisicista» olvidara la peculiaridad de la criatura humana, que es movida por Dios pero no por ello deje de moverse a sí misma. Santo Tomás reconoce ambos modos de influjo divino en el hombre: «Pues algunas cosas, conforme a su naturaleza, son agentes por sí mismas (*Per se*), ya que tienen dominio sobre sus propios actos. Éstas son gobernadas por Dios, no sólo porque son movidas por Dios, que opera en ellas internamente, sino también porque son inducidas por él al bien y son retraídas del mal, mediante preceptos y prohibiciones, premios y castigos» [3].

Este pasaje –que no es, ni mucho menos, único en él– es concluyente para comprender que, para santo Tomás, en modo alguno hay una equiparación del ser humano a una pura realidad física. Es una comunicación intersubjetiva, si bien, como es obvio, manteniendo una diferencia entre ambos, digamos, interlocutores. En todo caso, también este modo, que atiende por mayor atención a la condición «agente» de la criatura racio-

3. *Summa Theol.*, I, c. 103, a. 5.

nal, se halla dentro del campo cubierto por la consideración ontológica. También la conciencia humana es un modo de ser y no puede quedar fuera de esa consideración. Otra cosa es que el lenguaje utilizado por este modo de ver las cosas no sea permanentemente un riesgo de cargar las relaciones ontológicas con un naturalismo físico que las desvirtúa.

El lenguaje utilizado en la teología y en la filosofía cristiana está todo él sometido a la analogía y en los textos referentes al lenguaje teológico se podrán hallar las observaciones pertinentes. Aquí nos hemos ocupado del uso del término «causa», que, como hemos podido ver, parte de un sentido físico e intenta referirse a lo que está más allá de lo físico. Inicialmente, el sentido primero, el más cercano a la experiencia sensible, es el más propio, pero más tarde, cuando se descubre que el contenido mismo de ese primer sentido es algo derivado, se cambian las tornas: la causalidad, en el más pleno sentido y alcance del concepto, es precisamente aquella que da la totalidad del ser, esto es, la más lejana respecto a nuestra experiencia.

Este intercambio de primacías: entre lo primero, por cercanía a nosotros y lo primero, según la plenitud de la realización del concepto análogo, es típico de todas las nociones que empleamos para referirnos a las relaciones entre lo finito y lo infinito. Por eso, tanto en la doctrina de la creación como en el acceso al ser de Dios, a partir de lo finito, aparecen ejemplos de este tipo de correlaciones, que pudiéramos calificar de inversas.

Dentro ya de la doctrina de la creación, nos hallamos ante la necesidad de explicar el origen total y completo de la criatura. Para ello santo Tomás acude a la causalidad. En ella, la eficiente cumple un papel primordial, pero no exclusivo. Precisamente, en el texto de *Summa Theologiae* [4], como ya hemos observado, se nos dice que las tres, eficiente, ejemplar y final concurren en el único ser real supremo, que es Dios.

Ahora es preciso percatarse de lo que significa para la realidad, que nos es dada y a la que pertenecemos, este origen. La creación no es un mero capítulo, dentro de un discurso sistemático. Ya su condición de verdad revelada nos impide verlo con semejante limitación. La ordenación teológica de santo Tomás refuerza, si cabe, este punto de vista. La causalidad del ser no está en continuidad con las determinaciones que pudiéra-

4. *Summa Theol.*, I, c. 44, a. 4 ad 3.

mos calificar filosófico-naturales, o esenciales. La creación no sustituye ni interfiere con la causalidad natural.

Esta transcendencia no implica, sin embargo, una separación ontológica que pudiera interpretarse como un desinterés del Creador por su obra. En ningún caso puede entenderse que el Creador es una fueza ciega o un mero poder desprovisto voluntariamente de toda atención e intención respecto de las criaturas. Nuestro modo de discurrir piensa en un poder al que luego, siguiendo el discurso, añade una inteligencia y una voluntad. Pero no es éste el camino por el que discurre el pensamiento de santo Tomás. Por ser justamente el ser por antonomasia, Dios es conocimiento y amor. Cuando discurrimos de un atributo a otro, el pensamiento teológico perspicaz sabe que, en realidad, el discurso se destruye a sí mismo y camina hacia una visión global, como acontece en el final, tantas veces citado, de la cuestión 44.

En el pensamiento moderno, cuando no se ha decidido, mediante el ateísmo o un agnosticismo radical, a renunciar a la cuestión, la creación aparece con mayor o menor claridad, ya en sí mismo, bajo formas encubiertas.

En el pensamiento moderno hay muchas vías y caminos, pero, dentro de los límites señalados en el párrafo anterior, existe una preocupación por asegurar una comunicación entre extremos que habían sido separados para asegurar la independencia y el no compromiso mutuo. El racionalismo y el empirismo, en su oposición y en la peculiar consecuencia, que de ellos fluye, mantienen un conjunto de distinciones y separaciones, en la realidad y en el conocimiento de la misma, que, al comienzo del siglo XIX, hacen que la filosofía tenga por misión restablecer la unidad perdida, pero sobre bases nuevas. La novedad reside en una nueva manera de concebir la subjetividad. No es tanto una renovación de nuestra visión del mundo, cuanto una nueva manera de reconocer al sujeto y su capacidad, no solamente para aceptar datos que vienen del exterior, sino para descubrir su propio dinamismo, que alcanza incluso aquello que no le es dado, de poner en conexión lo otro de sí consigo mismo.

De esta manera reaparece una visión de la totalidad que está, de alguna manera prefigurada en la disposición activa del sujeto. Disposición activa, que no es una explosión, imprevisible y caótica, de inclinaciones, sino la manifestación de recursos que, más o menos sorprendentemente, se ajustan a una esfera objetiva, distinta de sí mismo, señalada por el distintivo de ser «lo otro» y, no obstante, con la cercanía suficiente como

para establecer esas relaciones, que el sujeto es capaz de desarrollar: desear, conocer, amar, etc.

Una buena parte de lo que, en esa filosofía se ha desarrollado, ha recogido términos, giros conceptuales, una cierta coincidencia de preocupaciones de la doctrina de la creación. Esto puede interpretarse como una secuela de ésta última, o bien, como una sustitución que pretende subrayar la capacidad del sujeto humano frente al divino. No podemos entrar en la discusión de esta ambivalencia, quede, sin embargo, constancia de que viene a ser un hilo conductor para penetrar en el laberinto de críticas y acuerdos del pensamiento moderno.

2. Creación y participación

Un rasgo característico de la doctrina creacionista de santo Tomás ha sido su progresiva profundización de la doctrina de la causalidad respecto de Dios. El extrinsecismo de la causalidad –especialmente de la eficiente– queda ampliamente superado.

Quizá la forma más gráfica de mostrar esta superación de la causalidad eficiente, tal como puede aparecer en un primer momento del discurso sobre la creación, sea la derivación de la causalidad eficiente universal de Dios a partir de la doctrina de la participación.

A. Causalidad eficiente y mera factidad

En el método adoptado en *Summa Theol.*, 1, c. 44, a. 1 que coincide con el texto mucho más antiguo del Comentario al libro de las *Sentencias* [5]. La causalidad se introduce como consecuencia de que, participando diversamente del ser, todo lo que no es Dios, que es el único que puede ostentar el título de *«ipsum esse subsistens»*, «el ser mismo subsistente», tienen que ser causados por él. Semejante causalidad es obviamente algo más que una causalidad extrínseca, responsable de la fáctica existencia de las criaturas.

Las criaturas existen por Dios –*«a Deo esse»*–, pero, en este caso este «por» implica además, que la criatura tiene un ser que le es dado *por* Dios y le viene *de* él. Como puede verse, es una sobria delimitación –como acostumbra santo Tomás– del terreno en que se mueva esta incomparable

5. *In Sent.*, II, d. 1, c. 1, a. 2.

causalidad. Se limita a decirnos la dirección en que se sobrepasa la causalidad eficiente finita, sin llegar a expresar todo el contenido que late en la causalidad creadora. Lo que sí hace es, en las respuestas a las opiniones reseñadas al comienzo del artículo, indicar cómo hay un nivel del conocimiento humano en el que no cabe plantear esta cuestión. Las matemáticas no pueden ni siquiera hacerse cargo del problema (ad 3), porque no son enteramente ciencia de la realidad en cuanto realidad. Todo aquello que científicamente es necesario, no por eso queda excluido de la causalidad; hay algunas cosas necesarias que tienen causa de su necesidad (ad 2).

En la respuesta «ad 1» hay una importante puntualización respecto al lugar que ocupa el «*esse*» en nuestro conocimiento. Ante la objeción de que la relación a la causa no entra a formar parte de la noción de una cosa y, por consiguiente, esa cosa podría existir sin esa relación, santo Tomás, consciente de que la objeción procede, en el fondo, de que la gnoseología de la lógica aristotélica no es la que ha de ponerse en juego al tratar de la creación, da una respuesta que, bajo formas de lógica aristotélica, la transciende. La relación a la causa eficiente no es ni género ni diferencia específica, es una propiedad: algo que se sigue de la esencia específica, pero no pertenece intrínsecamente a ella.

Efectivamente, en el orden de las definiciones científicas abstraemos de la existencia concreta. Pero en el tratado de la creación, la existencia concreta no puede quedar fuera de la consideración, que no se pregunta por lo que las cosas son, sino por su existencia. Es cierto que el término «*esse*» no lo hemos traducido por existir, sino, en la mayoría de los casos, por «ser». A este respecto hay que tener en cuenta que, para santo Tomás, ser es primordialmente el ser real, que incluye la existencia o, al menos, se ordena a ella. *Existir*, desde su punto de vista, no es la pura facticidad –ya lo hemos advertido, varias veces– sino el acto constitutivo del ser. Es verdad que la abstracción –lo acabamos de comentar con motivo de las matemáticas– puede dar como resultado un concepto objetivo, dotado de una legalidad, como también ocurre con la lógica formal, en el que *ser* no hace primariamente referencia a la realidad existencial. Pero no es éste el caso de la metafísica. No olvidemos, con todo, la observación, de la que ya hemos hablado, que se halla en *Summa Theologiae* [6]. En ella se ad-

6. *Summa Theol.*, I, c. 12, a. 4 ad 3.

vierte que hay una diferencia entre la inteligencia humana y la angélica. La primera resuelve la realidad concreta en sus componentes, materia y forma, y es capaz de considerar la forma «*per se*», ella sola; la inteligencia angélica separa al sujeto y a su *esse*, a su ser. Con cierta exageración podríamos decir que lo propio de la inteligencia humana es ocuparse de las esencias materiales, hacer filosofía de la naturaleza, mientras que la inteligencia angélica se movería naturalmente en un terreno superior, en el de la metafísica. La medida de los conceptos humanos es la naturaleza de sus objetos; la de la inteligencia angélica sería su propio ser, conocido como participación del ser de Dios. Por eso, siguiendo a Aristóteles, estima santo Tomás que la ciencia, la metafísica, que se ocupa de ver la realidad según su grado de ser, no es posesión humana [7].

B. Causalidad ejemplar y semejanza

De modo paralelo, al tratar de la causa ejemplar, se nos dice que las criaturas responden, como era de esperar, a las formas ejemplares que se hallan en la mente divina. Pero estas ideas no se distinguen de la esencia divina. Son los modos en que la esencia divina puede ser imitada. Cuando nos habla de la causalidad final de Dios, vuelve a aparecer la semejanza de Dios como lo que, en última instancia, atrae el dinamismo de lo creado. Que cada criatura busque su propia perfección es evidente, pero tal perfección es «semejanza de la perfección y bondad divinas».

Dejando a un lado la dilucidación del engarce sistemático entre participación y semejanza, lo que sí es muy claro es la superación de una imagen de la divinidad que es meramente causa extrínseca o garantía de un cierto orden intrahumano.

En todo caso es importante no trivializar la doctrina de la participación o de la semejanza. La trivialización podría producirse si manejáramos el ser, el «*esse*» como si fuera una de las formas naturales, de las que estamos rodeados y a las que, en cierta medida, también pertenece la nuestra. En el texto antes citado en la *Summa*, se advierte una peculiar dificultad del hombre para moverse en el terreno de la filosofía del ser, por no resolver sus objetos más que en la forma frente a la materia. Lo conna-

7. Cfr. *Exp. in libros Metaphys.*, I, lect. 3, n. 60.

tural al hombre es precisamente explicar la generación y los movimientos según los accidentes, pero preguntarse por el origen absoluto del ser es algo que le excede en cierta manera. De ahí el singular carácter que ostenta la metafísica dentro de los saberes humanos.

Por lo anterior se comprenderá la dificultad que experimenta el hombre para pasar, del conocimiento de las formas al conocimiento del ser. Y también es fácil ver cómo el ser en su plenitud, al que corresponden todas las perfecciones, es sustituido por el ser que no dice más que «lo que hay» o es simplemente el vínculo lógico que une sujeto y predicado.

La semejanza que tienen las criaturas con su creador se deduce, como vimos, de la semejanza con la idea que Dios tiene de ellas y del hecho de que tales ideas son, en última instancia, el ser mismo de Dios. Podemos también establecer una gradación en las criaturas por el grado de su acercamiento a Dios. Pero no poseemos una capacidad para precisar más allá de las grandes orientaciones, conforme a las que sabemos hacia donde se halla el ser pleno, y aquellas propiedades que se identifican con el ser. Pero no olvidemos la observación con que santo Tomás termina el artículo 1 de la cuestión 13 de esta misma primera parte: «podemos dar un nombre a Dios, a partir de las criaturas; pero ese nombre no expresa la esencia divina tal como es. El nombre *hombre* sí lo hace respecto de la esencia del hombre». En nuestros días, Martín Heidegger ha vuelto a meditar sobre el verso de Hölderlin: «faltan nombres sagrados». A su entender, nuestra época confunde el camino, que ha de emprender para acercarse a lo divino, con el método. Aunque *método* incluye etimológicamente la raíz «camino», añade una idea de posesión, de manejo, incompatible con la exigencia –que Heidegger señala insistentemente– de soportar la ausencia o la lejanía de aquello mismo que se pretende conocer[8].

En realidad, no nos ocupamos ahora de los nombres divinos, sino de la creación de Dios. Cierto que, dada la dificultad de dar nombres a Dios, se sigue también la dificultad de ver, en el mundo en que nos hallamos, la obra de Dios. Hemos de renunciar a verla, con aquella precisión que nace de un método ajustado al conocimiento más característico de la inteligencia humana. Ese conocimiento claro y distinto, que podemos precisar progresivamente, porque es el ámbito de nuestra inteligencia.

8. *Der Fehl der heiligen Namen*, en *Denkerfahrungen*, Frankfurt, a. M. 1983, 175ss.

Pero santo Tomás no duda de utilizar el concepto de participación. Obviamente la idea de parte hay que entenderla en un sentido analógico; sentido, que pasa de la cantidad extensiva a la cantidad intensiva y desemboca en la perfección, cuya cuantificación no es posible en sentido estricto, pero sí es capaz de establecer una cierta comunicación en la que cabe señalar una graduación. La decisiva es la que permite indicar cómo delinear a aquel sujeto que posee la perfección sin ser parte, esto es, el máximo[9].

Lo que sí nos importa poner de relieve es que este concepto de participación es el más expresivo para indicar la presencia de Dios, como creador, en sus criaturas. Creación indica, por una parte, la inexistencia de una materia que, previamente, recibe la acción creadora; por otra, la dependencia total de la criatura, no sólo en cuanto todo lo ha recibido del creador, sino también en la imposibilidad de que pueda desprenderse del mismo.

La semejanza con Dios ha de entenderse como adecuación a las ideas que la mente divina posee, de antemano, de todo aquello que va a recibir la existencia. Pero estas ideas muestran, no sólo un arquetipo de lo creado, son también modos, medidas limitadas de una plenitud de ser que sólo Dios posee[10].

C. La lectura hegeliana de la creación

En el pensamiento moderno, como una cierta reacción tras el agnosticismo teórico kantiano, se produjo una lectura –especialmente del evangelio de san Juan– cuyo resultado fue una interpretación idealista de la creación. Esquemáticamente y sin entrar en las peculiaridades que pudieran señalarse entre diversos autores, podríamos decir que se negaban a admitir un proceso real a partir de Dios. Las cosas se crean en tanto que existen en el Verbo, esto es, en tanto que son conocidas por Dios.

Una de las raíces de esta interpretación idealista es un cierto temor a ver empobrecida la presencia de Dios en el mundo material y, por ello, se produce una reducción real a la simple condición de verbo, palabra o

9. El entendimiento divino es la medida primera de todas las cosas y él no está medido; la cosa es la medida segunda, pero está, a su vez, medida. Nuestro entendimiento teórico se mide por los objetos, pero, cuando es práctico, las cosas realizadas se miden por él. Cfr. *Summa. Theol.*, 1, c. 21, a. 2.

10. Cfr. *Summa. Theol.*, 1, c. 44, a. 3.

idea. Pero es preciso convenir que aparece entonces el peligro de que la idea o el concepto vengan a suplantar la intrasferible realidad del Verbo de Dios. Toda esta cuestión está continuamente bordeando el peligro de una visión panteísta y no sólo de un panteísmo realista, capaz de engoblar en lo divino la realidad finita y material, sino también de un panteísmo de la idea. Esta segunda forma de panteísmo es tanto más peligrosa, cuanto más fácilmente se puede admitir la continuidad de las ideas, desprovistas de la opacidad y contingencia de la materia. Sin embargo, si las limitaciones materiales son notoriamente incompatibles con el ser de Dios, no menos lo son las peculiaridades de la inteligencia humana. La diversidad conceptual no unificada, la abstracción, la impropiedad de muchos conceptos en relación con los objetos a los que se atribuyen, etc., impiden el traslado a la inteligencia divina de nociones de las que el entendimiento humano echa mano para decir lo que es la realidad.

También santo Tomás conocía el especial valor del Evangelio de san Juan, como puede deducirse de su «Lectura», cuyo prólogo [11] es una cumplida alabanza de la contemplación revelada en dicho evangelio. Pero santo Tomás al comentar los primeros versículos del texto, tras exponer las diversas formas de leer los primeros versículos del evangelio, después de dar cuenta de la versión de san Agustín, añade: «... si se consideran (las cosas) según estan en el Verbo, no sólo son vivientes, sino también vida. Pues las nociones, que se hallan espirutualmente en la sabiduría de Dios, por las que las cosas han sido hechas por el mismo Verbo, son vida. Así, el arca hecha por el artífice, en sí misma ni vive ni es vida. Pero la noción de arca, que la precedió en la mente del artífice, en cierta manera viva, por cuanto tiene un ser inteligible en la mente del artífice, pero no es vida, ya que, por el entender mismo del artífice, no por ello está en su esencia ni es su ser. Pero en Dios su entender es su vida y su esencia y, por eso, lo que está en Dios, no sólo vive sino que es la vida misma, porque lo que está en Dios es su esencia. De donde la criatura en Dios es esencia creadora» [12].

Santo Tomás distingue claramente las «rationes», nociones, según están en Dios, en nuestra mente o en la realidad misma, a la que dan forma.

11. *Ed.cit.* nn. 1-11.
12. *Loc.cit.* n. 91.

Esta participación de la esencia divina por las criaturas, mediante las ideas divinas no debe entenderse como algo estático. La participación afecta también a la actividad de las criaturas. Por supuesto que los fines hacia los que se encamina la acción creada, en sus diversos géneros, viene predeterminada por la naturaleza propia de cada cosa. Además, como tal acción, la acción no sería más que una consecuencia dinámica de la substancia. Pero la doctrina de la participación no termina aquí. Hay algunas acciones que, si bien están en la substancia, se dirigen a un objeto distinto, no sólo para marcarlo con su propio sello, sino también –en la medida en que se trate de una acción inmanente– para dejarse imprimir por el objeto. Esto es característico de las acciones vitales, especialmente en sus formas más altas del conocimiento y del amor.

Pero la presencia de Dios en la criatura no se limita a aquellas actividades que tienen a Dios por objeto. La simple acción de cualquier criatura, expresión de su forma y modo de ser, es un don divino. «De tal manera comunicó Dios su propia bondad a las cosas que una de ellas pueda infundir en otra lo que recibió. Por eso, arrebatar a las cosas sus acciones propias, es rebajar la bondad divina» [13]. Pero no es sólo la bondad, en el sentido genérico de comunicar cualidades y prerrogativas. Se trata de comunicar una cualidad a la criatura que asimila a ésta con el poder de Dios. De donde resulta que la comunicación de tales cualidades es una manifestación de Dios y no sólo de su amor hacia las criaturas, a las que da sus bienes, dando así lugar a un nuevo tipo de vínculo. Semejante comunicación culmina, dentro de un orden que excede la naturaleza, en la comunicación de sí mismo. Pero, si bien es verdad que la comunicación de sí es una muestra de bondad, no hay que olvidar que es también y quizá primordialmente una manifestación de sí. La participación tiene siempre esos dos aspectos, que podríamos llamar de beneficiencia y magnificencia.

La consecuencia del aspecto manifestativo de la participación es la gloria. Santo Tomás emparenta etimológicamente la gloria y la claridad: «*gloria enim dictur quasi claria*» [14] y, además acepta la definición de gloria como «*clara notitia cum laude*», «conocimiento diáfano acompañado de alabanza». Pero, de esta manera, la participación de la perfección divi-

13. *Cont. Gentes*, III, c. 69.
14. *In Evangelium Ioannis, ed.cit.* 1825.

na no es solamente una faceta de la realidad, que el teólogo contempla y estructura conceptualmente, es además algo que el mismo participante percibe, admira y alaba. Claro está que no todo participante de la grandeza de Dios podrá llevar a cabo esta coronación de la obra de Dios pero, en todo caso, el conocimiento, dotado de claridad y acompañado de la alabanza, cierra el ciclo iniciado por la creación.

Lo que sí convendría subrayar es que se ha pasado de una concepción física, en la que la causa mueve a la existencia las cosas creadas, a una concepción en la que la misma causa se «explica» a sí misma, poniendo de manifiesto no todas, como es obvio, las imitaciones de su *ser*. La causa es causa libre, dueña de sí y de su propia explicación. Este dominio de sí se traduce en que la «*causa essendi*» no es simplemente una abreviatura, que encierra en una a modo de fórmula el conjunto de nociones que definen el mundo. Que nuestra vía de acercamiento a esa causa pueda recorrer esos pasajes, no quiere decir que en ese tránsito se consume todo el contenido de la doctrina de la participación.

En este punto hay que hacer notar la divergencia producida dentro de la tradición, que engloba también sectores cristianos calificados. Para unos, el hombre puede llegar a superar el aspecto puramente «fisicista». Dios crea el universo y, como hemos visto, esa causación no es simplemente el cumplimiento de una ley que ata tanto a Dios como a las criaturas. Dios es libre; lo que, desde otro punto de vista, significa que hay en Él una interioridad –e incluso– una intimidad, que no se revela en la obra *ya* creada, porque los recursos de su omnipotencia y la grandeza de su ser exceden lo que de hecho ha venido a la existencia. Junto a la manifestación de las cosas creadas, existe, para el teólogo cristiano, la revelación. No hay por qué decir hasta qué grado esta revelación supera lo que la creación pueda decirnos acerca de Dios. Una tradición cristiana, con diversos matices, se esforzó en penetrar en el conocimiento de Dios, apoyándose en los datos de la revelación o de los que la naturaleza podía brindarle. Está claro que para esa tarea puso en contribución una luz natural que, iluminada por la fe y venciendo los múltiples obstáculos de la finitud humana y de su condición pecadora, podía aportar un servicio en semejante tarea. Pero otra tradición vio en semejante esfuerzo una pretensión vana, e incluso deformadora del contenido cristiano. Según ella, la pretensión de la primera era, en el fondo, llevar a cabo una «*theologia gloriae*», pretensión poco menos que blasfema, toda vez que a lo único a que puede aspirarse en este mundo es a una «*theologia crucis*» [15].

En la desconfianza hacia el empleo de la razón humana en el conocimiento de Dios, y aun de sus acciones constituyentes de la misma naturaleza, han intervenido diversos factores que no es el momento de poner en claro. Lo que sí conviene subrayar es la peculiar confianza que santo Tomás depositó en la razón humana. Por una parte, como lo dice expresamente en el comentario al libro de las *Sentencias*, II, d. 1, c. 1, art 2, «no sólo la fe sostiene que se da la creación, sino que también lo demuestra la razón». Por otra, no debe olvidarse la advertencia colocada al comienzo de la *Summa Theol.*, 1, c, 1, a. 1, que las verdades acerca de Dios investigadas por la razón sólo llegarían a pocos hombres, tras mucho tiempo de investigación y con mezcla de muchos errores. Añádase a esto el conocido texto, ya comentado, de la misma obra y parte, en la cuestión 44, a. 2, donde santo Tomás explica el proceso que la inteligencia humana tuvo que realizar para llegar a objetivar y distinguir, en el conjunto de sus conocimientos al ser en cuanto ser. La certeza con que afirma la capacidad de la razón para alcanzar ciertas verdades contrasta con el cúmulo de dificultades que el ejercicio de tal capacidad lleva consigo.

No es difícil explicar el contraste señalando, como lo acabamos de hacer, la distinción entre la capacidad, en la consideración de su propia estructura, y el ejercicio histórico de tal capacidad.

Pero incluso esta doble consideración puede entenderse como fruto de una objetivación un tanto extrínseca, ajena a la experiencia vivida. Con frecuencia se oye la acusación de que santo Tomás trató «desde fuera» de la conciencia humana o, mejor dicho, de la autoconciencia, los temas teológicos. En realidad, él conocía bien los diversos estadios en que la mente humana, de conformidad con la mayor o menor plenitud de la revelación, se ha hallado en la historia. Pero, en el caso que nos ocupa, la posibilidad del acceso racional a la creación parece dispensarnos de buscar los matices diferenciales de una doctrina de la creación surgida en el ámbito que la revelación ha iluminado. A pesar de todo, es preciso reconocer que la revelación corrobora la firmeza con que la mente humana puede lograr un nivel

15. Sobre la «theologia crucis» de Lutero puede verse: LOEWENICH, W.: *Luther's Theologia crucis*, München, 1929.

de visión de lo que sea la realidad. Hay aquí un cierto problema, cuya discusión excede los límites de estas consideraciones introductorias a unos textos de santo Tomás. Él entiende que todos estos autores –a los que cita y a los que alude sin nombrarlos– están ocupándose de qué sea el ser. Ocurre, a su entender, que hubo muchos pensadores que –manejando el término «ser» o sus equivalentes– no llegaron a captar el ser en su pureza formal.

En nuestro días el aspecto histórico de la cuestión del ser ha adquirido un planteamiento nuevo. No se trata de establecer las fases, que recorre el pensamiento del hombre, al enfrentarse con lo que es la realidad de las cosas, sino de que la «historia del ser es el ser mismo» [16]. Para santo Tomás la historia del ser no es el ser, pero el hombre busca el ser, que, curiosamente, está presente, aunque el investigador no lo reconozca y tome por ser lo que, como en el texto aludido del tratado de la creación en la *Summa*, son sus manifestaciones, que muchos pensadores las tomaron por el ser mismo.

Cuando, en este mismo texto, santo Tomás describe la operación de los que llegaron al ser en cuanto ser, recordemos que usa la expresión «algunos, yendo más lejos, se elevaron» (*aliqui erexerunt se*). Esta expresión no es una deducción conforme a leyes lógicas, objetivas, sino que, a todas luces, es una disposición del sujeto, de su capacidad para captar el elemento más formal que hay en la realidad. Esta captación no es sólo universalización ni una total consideración de cuanto hay en las cosas que la realidad nos ofrece. En el comentario al Liber de Causis leemos: «Cuanto más elevada es una Inteligencia, tanto más universal es aquello por medio de lo cual entiende, pero de tal manera que, mediante tal universal, su conocimiento se extiende incluso a conocer las [diferencias] propias en un grado superior que el conocimiento de la Inteligencia inferior que conoce mediante algo más particular» [17]. Y, a continuación, corrobora su afirmación con lo que acontece en la vida humana: «... pues vemos que quienes están dotados de un entendimiento más eminente comprenden toda la verdad de alguna cuestión o negocio, que otros, de entendimiento más burdo, no son capaces de percibir, a no ser que se lo aclaren a ellos punto por punto» (*ibid.* 249).

16. HEIDEGGER, *Nietzsche* II, Pfullingen, 1961, 489.
17. Prop. X, l. 10; ed. Pera, 248.

Para llegar a considerar –ver con atención y detenimiento– hace falta elevarse sobre la torpeza y proclividad del entendimiento humano a lo sensible. Pero tambien es verdad que no hay que dar a esta elevación una tonalidad exclusivamente moral. El acceso al nivel del ser en cuanto ser no es, en estricto sentido, una elevación moral, toda vez que la connaturalidad de la inteligencia humana con el ser sensible impide sospechar todo desorden moral en la inteligencia vertida a las cosas sensibles. Pero también es cierto que la capacidad intelectual para ocuparse del ser en su máxima pureza formal –que, repitámoslo, no es la abstracción universalizadora– viene a ser profundamente revitalizada por la experiencia de realidades que no están sometidas a la fragmentación y separación de lo material. No olvidemos que tal fragmentación incide en el fijismo de las cosas materiales. Pero este fijismo puede llegar al mundo de los conceptos. La rigidez conceptual consiste en afirmar la identidad de cada concepto consigo mismo e impide la comunicación entre los mismos, como ya exigía el último Platón en sus diálogos [18]. En el pensamiento moderno, Hegel, desde bases idealistas, ha insistido en la rigidez conceptual, esto es, la de aquellos conceptos que caen en la tentación de afirmarse a sí mismos, frente a los contrarios, pasando por alto que tal afirmación, que niega toda comunicación con lo otro, es más una abstracción que un reconocimiento de la realidad [19].

Para santo Tomás este problema debe ser solucionado desde coordenadas diferentes, de acuerdo con el realismo del que ya hemos hablado. Pero el realismo de santo Tomás no es tan ingenuo como para creer que los diversos objetos, que van apareciendo ante su inteligencia, se ofrecen perfectamente delineados con antelación a toda intervención del entendimiento humano: la aplicación analógica de los conceptos, la «*reductio*» de las diversas perfecciones a una más radical, la visión de una propiedad, no sólo como la propiedad perteneciente a una esencia, sino también como participación de una realidad suprema, dado que la propiedad citada es, a su vez, parte de una entidad superior. La doctrina de santo Tomás, según la cual, «todas las cosas entán en todas» [20] establece, de conformidad con el pensamiento de Proclo –cuyo influjo en Hegel es

18. *Parmenides*, 141e; *Sofista*, passim.
19. *Ciencia de la Lógica*, Ed. Lasson, I, 132ss.
20. *In De Causis*, prop. XII, l. 12; *ed.cit.* 279.

conocido–, una reconstrucción unitaria, al nivel de la metafísica, de lo que aparece fragmentado a niveles inferiores del saber humano.

La visión unitaria de la realidad y sus fuentes es algo articulado, no la simple convicción de la unidad universal, nacida de una intuición, sea cual fuere su origen, que se añade al resto del conocimiento humano sin delimitación de las funciones y campos de ambos mundos. Al nivel *esencial*, en que se desenvuelve el conocimiento científico, se atribuye cada cualidad a su sujeto natural, en los otros dos niveles se produce una atribución fuera del orden de lo estrictamente constitutivo de la naturaleza. *Causalmente* se dice la cualidad de la causa que la produce. La causa excede la cualidad, mientras que, cuando se atribuye al efecto o cuasi-efecto, nos hallamos ante la atribución *por participación*, es decir, el sujeto no posee la cualidad que se le atribuye de modo pleno, sino deficiente, particular y con dependencia de quien la posee esencialmente.

¿Cómo es posible llegar a esa visión gradual? La primera respuesta sería ver en los conocimientos por exceso y defecto, modos imperfectos de conocimiento. Efectivamente lo son, pero de una gran importancia y fecundidad para el saber humano, ya que, gracias a ellos, podemos, o bien ascender en el conjunto del universo, o bien, acercarnos a las formas deficientes de posesión de tal cualidad o perfección.

Frecuentemente se ha subrayado la importancia de la función que ejerce la semejanza entre los diversos grados de posesión, pero la semejanza sola no sería un fundamento suficiente para superar los límites de un procedimiento que podría satisfacer una cierta ansia de unidad en el panorama del saber humano, pero no le daría el rigor, digamos, científico al que aspira. De ahí que, hoy en día, es frecuente oír que la metafísica, entendida en el sentido de Aristóteles o de alguna de sus prolongaciones, como sería la de santo Tomás, no excede los límites de una dialéctica, en el sentido aristotélico de la palabra. Se trataría de un conocimiento no riguroso, objetivamente hablando, sino tan sólo de un conocimiento probable, basado en exigencias puramente lógicas, no reales. Vincular la revelación a tal procedimiento más pertenecería a la dialéctica.

Pero, incluso para llegar a ese resultado, ¿qué es lo que nos impulsa a barruntar que entre Dios y la realidad creada –especialmente, la humana– haya esa semejanza? Como ya hemos visto, no es suficiente la causalidad extrínseca. ¿Qué dato, qué experiencia nos obliga a plantear esta cuestión?

3. La múltiple relación de Dios con su creación

Una constante en la historia del pensamiento humano es la preocupación por averiguar qué género de relaciones median entre lo divino y lo humano, entre lo infinito y lo finito, y hasta qué punto puede la inteligencia limitada del hombre ocuparse efectivamente con el conocimiento de Dios. Pero no se trata en este caso de volver a considerar los temas del tratado de Dios Uno y Trino, sino de determinar el sentido de la creación como producción de semejanzas de lo divino.

En el lenguaje de santo Tomás la posibilidad de todo este género de conocimiento de Dios y de su obra y de la elevación del hombre a Dios, quintaesencia de la religión, se basaba en el uso analógico de los conceptos finitos en su aplicación a Dios. Si toda realidad viene de Dios, no todos los conceptos que nombran a las criaturas pueden aplicarse a Dios. Sólo aquellos que no impliquen imperfección se le pueden atribuir. Pero esta solución, perfectamente correcta, puede adolecer de un claro formalismo. ¿Podemos segregar de una noción lo que tiene de imperfecto? ¿No es la distancia entre la acción divina y su obra una distancia infinita?

En *Summa Theologiae* [21], santo Tomás ha señalado una gradación de nombres atribuidos a Dios: metafóricos, por causalidad y por eminencia. Los primeros sólo contienen semejanzas extrínsecas, basadas en una cierta proporción. Los segundos nos instruyen acerca de que Dios es causa de que tales propiedades se den en las criaturas. En el tercer grupo se hallan nombres, como sabio, bueno. Que Dios es bueno no quiere decir solamente que Dios es causa de la bondad que hay en las criaturas, sino que Él es bueno, pero Él es bueno porque la bondad preexiste en Él de modo más eminente. Lo importante es que nos demos cuenta de que en todos los casos, incluso en éste último, hay una negación. Si se aplica a Dios en la medida en que Dios posee tal cualidad en modo eminente, esto quiere decir que es preciso negar el modo, la medida, en que es en todo aquello que no es Dios. Esta observación puede entenderse como una operación meramente lógica y referida más a la necesidad de prescindir de lo incongruente, que de ofrecernos una representación de cómo es la bondad de Dios.

21. *Summa Theol.*, I, c. 13, a. 6.

Fijémonos ahora en que tal operación no es meramente lógica. Una depuración de esta índole significa que, en cierto sentido, el concepto se pierde, porque ya no «circunscribe y comprende la cosa significada» (*ibid.* a. 5). La consecuencia, no lógica o epistemológica, de la depuración del concepto es para el espíritu humano una cierta nesciencia. Ya no es capaz de comprender ni circunscribir el objeto del que habla: «deja la cosa significada como incomprendida y excediendo la significación del nombre». Esta renuncia es dolorosa. Es el aspecto de ascesis que el ejercicio de la vida intelectual lleva consigo. Y, como es natural, semejante ascesis no es un puro ejercicio intelectual; implica toda la personalidad, no sólo del hombre religioso, sino también del teólogo. Como advierte santo Tomás, comentando el libro *In De divinis nominibus* [22]: «Es preciso que entendamos las cosas divinas conforme a esta unificación de la gracia, de modo que no traigamos lo divino a lo que es acorde con nosotros, sino más bien colocándonos totalmente en Dios, fuera de nosotros mismos». Habida cuenta de que el conocimiento, de suyo, trae el objeto hacia nosotros, este salir de nosotros [23] implica una forma de amor, que no es de concupiscencia, sino de amistad. Cierto que, si bien es otra facultad no cognoscitiva sino afectiva, quien pueda llevar a cabo este «éxtasis», la comunicación entre las facultades tiene como consecuencia la elevación de la facultad misma de conocer.

En la filosofía moderna existen resonancias de esta cuestión. Precisamente una de las cuestiones que más han atormentado a la filosofía de esta época es precisamente la relación entre lo especulativo y lo práctico. Tras la crítica kantiana al conocimiento teórico de lo en-sí, fueron apareciendo intentos para lograr un «*status*» más favorable para el saber especulativo. Tanto es así que entre los postkantianos, y más específicamente, en Hegel, «especulativo» es el nivel más alto al que puede llegar el espíritu, ya que no ofrece a ese espíritu algo abstracto, o puramente subjetivo; es, por el contrario, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, la unidad de las múltiples determinaciones, que son recogidas en su tránsito de unas a otras. No es una unidad formal o abstracta [24]. Ahora bien, esta actitud tiene inmediatas consecuencias religiosas.

22. *In De div. nom.*, c. VII, l. 1; *ed.cit.* 705.
23. Cfr. *ibid.*, c. IV, l. 10; 430ss.
24. Cfr. Enzyklopädie, & 82.

En el pensamiento teórico y en la actividad práctica hay, de diversa manera, un enfrentamiento del sujeto y del objeto. Ocurre, sin embargo, que en la actitud teorética me hundo en el objeto completamente y nada sé de mí; lo que no es la unidad de ambos extremos, ya que lo verdadero es la relación entre ambos.

En la actitud práctica la conciencia percibe la limitación que los objetos le imponen. De ahí surge la indigencia de asimilar ese objeto, que la voluntad sufre como una barrera. Religiosamente ese otro es Dios. El modo de superar esa limitación es, según Hegel, el culto. El culto realiza la reconciliación del hombre con Dios. Hablando en sentido más estricto, siendo Dios bondadoso, creador y siendo él la verdadera realidad efectiva, debo yo tener en Dios mi verdad y efectividad [25].

Hegel señala varios grados de culto. El primero es lo que él llama «*Andacht*», piedad. En él la fe deviene más vívida y así supera la extremada objetivación antes señalada. Mantiene su subjetividad pero se deja penetrar por el objeto, que es Dios. La interioridad viene a ser la esencia de esa piedad. El segundo viene constituido por el sacrificio. Es la pérdida sensible a través de signos exteriores, que muestra la seriedad con que el sujeto quiere realizar el tránsito de lo finito a lo infinito. El tercer grado es el sacrificio de la interioridad del hombre mismo. Hegel llama a esto el sacrificio de su corazón. Es el sacrificio de su particularidad y la forma más elevada es la conducta ética. Inmediatamente después, Hegel pasa a considerar la filosofía como un culto permanente, pues se ocupa de la verdad en su forma más elevada, esto es, de Dios y de sus obras; pero, para ello, debe renunciar a toda particularidad subjetiva, a las vanidades individuales. Así cumple la misión que antes ha señalado el culto.

Muchas de las afirmaciones que se contienen en estas *Lecciones* cabrían ser conciliadas con lo que hemos visto en santo Tomás. Otra cosa sería la afirmación hegeliana de que la fe no goza de plena libertad que el pensamiento sí posee. De ahí que la religión tenga que abandonar pruebas, argumentaciones históricas, etc., para fundarse en el testimonio que el espíritu se da así mismo. La meta a la que tiende la religión es la supresión de principios presupuestos, esto es, aquello que recibe o encuentra, pero no ha nacido del propio espíritu.

25. *Lecc. Filos., Rel.* ed. Jaeschke, I, 330ss.

Lo que está operando, en la estructuración que Hegel da a la religión, es precisamente una inmanencia. El contenido de la religión no debe venir impuesto al espíritu humano como algo extrínseco a este mismo espíritu.

Aplicada esta concepción de la religión a la creación, la consecuencia es que la creación no es precisamente la producción en el ser de unas ideas o conceptos. Hegel piensa que la producción es un término del lenguaje representativo, esto es, del lenguaje que se halla a mitad del camino entre la dependencia de algo exterior y el pensamiento puro. La creación es, desde el nivel del pensamiento puro, el despliegue de la identidad inicial que es Dios. Ese despliegue no es tanto de un poder sin más, sino de un poder sabio. En la sabiduría, ella misma se afirma como algo enfrentado a ella misma, como existente.

Hegel pretende huir de una concepción de Dios ajeno al mundo creado. Pero la relación entre ambos no se funda en el ser –cuyo orden a la existencia ya hemos comentado– sino en el pensamiento. El pensamiento se piensa a sí mismo y hasta puede pensarse como algo que se enfrenta a sí mismo. Se piensa como existente, no sólo a sí mismo, sino también a todo aquello que se encierra en su identidad. El pensamiento se ex-pone a sí mismo, se piensa a sí mismo como algo ajeno.

La diferencia entre ambos autores no necesita ponderación. Es clara y patente. Ambos, sin embargo, han vinculado estrechamente pensamiento y ser. Pero santo Tomás prefirió la plena afirmación del ser en Dios, que posee su propio ser. A ese ser, que no es pura facticidad, le corresponde entenderse substancialmente, gracias a su perfecta posesión. Hegel prefirió asegurar la virtualidad del pensar, su perfecta unidad, pero, cuando lo leemos, no sabemos si las Ideas son Dios mismo o son Ideas del espíritu que también son nuestras. También nosotros podemos y de hecho ejercemos una filosofía del espíritu, que en el sentido hegeliano no es filosofía acerca del espíritu simplemente, sino también la que el espíritu lleva a cabo. Y en este punto las diferencias son difíciles de superar [26].

Como puede verse toda la cuestión está centrada en el modo con que el hombre puede establecer sus relaciones con Dios, sin quedarse prendido en la propia construcción que él eleva para acercarse, o bien, para ex-

26. Sobre las relaciones, coincidencias y antítesis de santo Tomás y Hegel cfr. BRITO, E.: *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991.

plicar la peculiarísima relación que media entre ambos. Hemos visto la diferencia con que pueden ser entendidas las fórmulas «*causa essendi*», Dios causa del ser, y el «pensamiento del pensamiento», por transcribir la cita de Aristóteles con la que Hegel da fin a la enciclopedia.

Hemos visto el ensayo hegeliano de fundar en la piedad «*Andacht*» una vía ascética, en la que la conciencia humana se depura para colocarse en el nivel del espíritu.

La dificultad máxima para insertar en la tradición cristiana esta elevación del espíritu a través de la piedad, aun entendida en el sentido del término alemán *Andacht*, que incluye la idea de atención e intensidad, es que, en última instancia, es el concepto humano quien resulta reforzado y, en consecuencia, el tránsito a lo otro parece fallido.

Pero en este punto hay que tener sumo cuidado para huir, en la interpretación de santo Tomás, de dos extremos: uno es considerar a Dios creador como un agente extrínseco de la producción del mundo y de las inteligencias finitas, el otro sería quien hace de Dios una función, la más elevada, apenas alcanzada, de hecho, del espíritu que se da en el hombre. Dios sería, en este último caso, lo no-otro del hombre, porque es quien le mantiene, no sólo en el ser sino también en la acción y especialmente en la acción por la que el hombre se aproxima a Dios mismo. El primer extremo, al alejar al Creador de la criatura cae en el peligro de conferir a la criatura un «*status*» superior al que corresponde a quien todo lo debe, en su «*fieri*» –en el hacerse– y en su «*factum esse*» –en el estar ya hecho– a la causa primera del ser. El segundo extremo cae, como históricamente puede comprobarse, en una curiosa negación de la realidad efectiva de Dios. Dios actúa en todo agente y es, además, comprensible que, como Nicolás de Cusa, no se quiera pensar que Dios es «lo otro», con la connotación de insuficiente identidad [27].

Santo Tomás, en un texto ya citado [28], distingue entre la realidad, que los nombres, que se atribuyen a Dios, significan, y la imposición misma del nombre. La realidad significada, si es una auténtica perfección, se da primeramente en Dios y las criaturas son «lo otro», pero, en cuanto al proceso seguido en la imposición de tales nombres en el tiempo, parece claro que las cosas creadas reciben con anterioridad tales denominaciones.

27. Cfr. SCHNEIDER, G.: *Gott-das Nichtandere*, Münster, 1970.
28. *Summa Theol.*, 1, c. 13, a. 6.

La solución propuesta por santo Tomás resuelve la cuestión distinguiendo entre el significado del nombre y el proceso psicológico, histórico y cultural de la imposición del nombre. Esta solución se mueve en un terreno objetivo, podríamos decir, y queda siempre en pie la dificultad de que esas distinciones entre la realidad y el modo con que nosotros la captamos se mantengan en vigor.

Pero esta última dificultad no se refiere ni afecta a la exactitud de la distinción propuesta. Podría referirse al método con que los hombres deben hacerse cargo de la distinción, y no como una teoría meramente objetiva, sino en el ejercicio mismo de su actividad teológica.

En este sentido y para evitar el riesgo de una confusión entre lo que es Dios mismo y su obra, por una parte, y nuestro discurso, por otra, resulta imprescindible que el teólogo y el filósofo tengan una clara conciencia de la irreductibilidad de la construcción intelectual que, por lo demás, es inevitable. Hay que pensar siempre la vieja y sencilla ley de que Dios es siempre mayor que lo que pensamos de Él. Incluso el hacia dónde se dirige ese «más», que debe acompañar cada vez que reflexionamos sobre esta cuestión, no es una simple aplicación de criterios, que nuestra experiencia pasada o nuestras expectativas humanas nos pudieran brindar.

Esto no anula nuestro discurso acerca de Dios y su obra. Lo que sí exige es que continuamente se mantenga la clara conciencia de que el objeto que consideramos es más que un objeto de nuestra inteligencia. Su mayor perfección, su eminencia sobre todo lo que pudiera pensarse de Él, implica esencialmente su libertad.

La libertad puede ser considerada como una propiedad o atributo divino referente a su actividad. Por este motivo afecta, de modo muy especial, a la creación. Santo Tomás ha estudiado la libertad divina en diversos puntos. Pero, en este momento de la serie de nuestras reflexiones, no nos interesa considerarla como una tesis, que será preciso coordinar con otras, entre ellas su necesidad. Ahora es preciso verla como un factor que afecta al modo mismo con que podemos hablar en concreto de Dios.

No nos corresponde ahora el estudio general de la libertad divina, sino tan sólo cuál debe ser la actitud de quien intenta decir algo de Dios, sabiendo de antemano la independencia de Dios y la imposibilidad de definirlo, de delimitar su ser.

De ahí la importancia de que al pensar a Dios, tengamos en cuenta la incesante actividad de Dios. Es claro que esa actividad no implica, en modo alguno, un cambio en el ser divino, que impidiera toda afirmación, incluso la analógica. La actividad divina, por incesante que sea, no es destructiva de sí. Tanto los datos revelados e incluso, aunque a una inmensa distancia, lo que la razón humana puede rastrear de la divinidad, tienen un valor permanente.

Ahora bien, el primer y más básico requisito para hablar de Dios y de *su* obra, es el reconocimiento de la independencia divina. Independencia respecto de su obra, esto es, de la naturaleza y de los espíritus finitos que, aun siendo capaces de conocer a Dios, e incluso amarlo, no pueden ni imponer ni exigir a Dios una determinada forma de ser o de conducirse.

Ésta es la razón por la que hoy en día se insiste en la necesidad de una cierta disposición previa. Ya hemos hablado antes de la piedad, aceptando la traducción habitual de «*Andacht*». Otros hablan de adoración. La adoración subraya la dedicación y atención de la piedad y ha quedado, como traducción del término griego «*λατρία*» como algo exclusivo de la divinidad. El mismo Kant, en su obra sobre «*La Religión dentro de los límites de la razón pura*», en la Nota General, al fin de la obra [29] habla de ella, como resultado de la contemplación de la profunda sabiduría de la creación divina. Esta consideración se convierte en admiración que, no sólo deprime al hombre, sino que lo eleva ante la percepción sentimental de la mano de Dios, en tal manera que ya es inefable [30].

Esta actitud puede tener un resultado estrictamente negativo, que puede conducir a un cierto agnosticismo, por la grandeza inefable del objeto y la renuncia del sujeto a un esfuerzo sin sentido. Puede también llevar al hombre a un denodado y humilde afán por reconocer la grandeza de Dios en el sentido de que evita profanar el silencio que envuelve a la divinidad, mientras Ella misma no comunique su propia palabra.

La ambivalencia que, ante la grandeza de Dios, ha surgido en el mundo moderno oscila entre el afán, por lo demás muy humano, de darle nombre, con lo que este afán puede ocultar de dominio y de reducción de

29. Ed. Vorländer, Hamburg, 1956, 224.
30. Cfr. PANNENBERG, W.: *Analogie und Doxologie*, en *Dogma und Denkstrukturen*, Hgb. Joest-Pannenberg, Göttingen, 1963, 56ss.

Dios al ámbito de lo manejable mentalmente por el hombre y, frente a este afán, el de dejarle intacto en su inefable lejanía.

Esta peculiar dualidad que, ya sea sucesivamente, ya sea simultáneamente, afecta a la inteligencia humana, tiene varias consecuencias en la conciencia humana, cuando quiere decir en alguna manera su situación ante la obra de Dios. Una es la analogía, sobre la que está construido fundamentalmente el tratado de Dios, a partir del cual se levanta el tratado de la creación. La analogía permite «*Deum tanquam ignotum cognoscere*», «conocer a Dios como desconocido» [31]. A partir de las criaturas podemos, conceptualmente, llegar a «decir» lo que Dios es, pero no hacer presente a nuestros ojos la esencia misma de Dios. De ahí el carácter doble, positivo y negativo, del conocimiento analógico.

Cabe otro camino para hacer presente la conexión entre Dios y la creación. Es el camino de la belleza. Por supuesto que este camino no puede calificarse, sin más, de estético por la subjetividad, ajena a la realidad, que puede incluir ese término. La experiencia de la belleza no pretende definir su objeto ni dominarle. Su condición fundamental consiste en que «deje ser» al objeto bello. «Dejar» tiene en castellano –como algunos de los términos paralelos en otros idiomas– un doble sentido: abandonar, desinteresarse, excluir de la atención, y también, el de permitir, no interferir, dejar ser... En este segundo sentido es como aquí se utiliza la expresión. «Quien acoge lo bello, entona, a menudo sin saberlo y sin creer en el Creador, la alabanza de la creación» [32]. La alabanza exalta la grandeza de su objeto, grandeza que excede los límites que nuestro conocimento abstractivo y definidor, que se ve obligado a reconocer simultáneamente la identidad y la diferencia entre los objetos.

En el lenguaje de santo Tomás, poco propicio a fórmulas expresivas demasiado llamativas o chocantes, dice que la belleza –o, con más precisión, «bello»– se dice de Dios por exceso, que no es un mero superlativo dentro de un género, sino *extra genus*. «*Extra genus*» es una fórmula que anuncia, cuando se entiende en un sentido absoluto, que el objeto en cuestión está separado de todo lo demás de modo riguroso; nada tiene en común con cualquier otra realidad. Queda excluida toda vía abstractiva y

31. *In Boëthium de Trinitate*, Proem. q. 1, a. 2 ad 1.
32. NEBEL, G. *Das Ereignis des Schönen*, Stuttgart, 1953, 155.

toda pretensión de definirlo por referencia a cualquier otra noción. Ésta es quizá la forma más rigurosa de *dejar ser* y de renunciar a toda intervención lógica.

Del lenguaje del seudo-Dionisio, santo Tomás toma la partícula, «ὑπερ» super. Dios no es bello, sino «superpulcher»; su belleza excede a lo bello. Santo Tomás sí admite una cierta semejanza y de ahí que no se limite a una teología estrictamente negativa ni que, desde el otro lado, niegue a las criaturas una apertura hacia lo que les desborda. Precisamente en este cap. IV, lect. 5 de su comentario al *De divinis nominibus*, santo Tomás echa mano de una supuesta etimología de «καλός» . Bajo la suposición de este término vendría de «καλεω» ; bello sería aquello que convoca, llama. Quien percibe la belleza debe, por tanto percibir también su capacidad de convocatoria. Convocatoria que se extiende hasta lo no existente; afirmación esta que el mismo autor considera como un atrevimiento y santo Tomás subraya al decir que el autor lo dice «audacter». Quizá la mayor audacia reside en la comparación de lo no-existente con Dios, dado que en ambos se produce un hecho que induce a la atrevida comparación. Ambos carecen de toda determinación: lo no-existente –que santo Tomás identifica con la materia prima– por pobreza; Dios, por su sobreabundancia. Curiosamente el texto del seudo-Areopagita dice que Dios es «alabado supersubstancialmente».

No es tanto una formulación lógica de la elevación de Dios cuanto una alabanza, y más precisamente un himno, esto es, una alabanza de Dios que se expresa en un cántico. Resulta claro que la alusión a un elemento estético, pero con alcance ontológico, es innegable. Repitamos, una vez más, que no se trata de un juicio científico, sino la expresión del terreno sobre el que es posible elevar una estructura metafísica o teológica. Que no sea pura satisfacción subjetiva del sujeto, lo dice santo Tomás, cuando cierra la lección citada con estas palabras «pues lo bello añade sobre lo bueno la referencia (*ordinem*) a la inteligencia, que aquello *es* de tal índole».

V

DEL GOBIERNO DEL MUNDO POR PARTE DE DIOS

El gobierno del mundo por Dios constituye una cuestión tan antigua como la misma existencia de Dios o la creación del mundo. La preocupación por Dios está determinada en una buena parte por la pregunta: ¿qué hace Dios en el mundo y con el mundo? La pregunta puede sonar en un primer momento como un afán utilitario, por no decir como un reproche o una duda ante los acontecimientos del mundo y la lejanía de Dios.

Por de pronto la cuestión entre el azar y la inteligencia es un lugar común en la literatura religiosa, filosófica y, fuera de toda preocupación científica o filosófica, sería abrumador rastrear las innumerables ocasiones que, en la vida humana, ha surgido la cuestión. No hay que olvidar que esta cuestión ha determinado algo más que una posición teórica sobre un problema acerca del modo con que el mundo recibe el influjo orientador que su creador pueda otorgarle.

La experiencia de la vida humana, individual y social, en su naturaleza y en su historia, lleva consigo no sólo unos datos a recoger e interpretar, sino sobre todo, una inmensa carga afectiva, positiva o negativa, que constituye la base sobre la que se puede construir una teoría teológica o metafísica. No olvidemos que la Edad Moderna cambió el nombre de «teología natural» por el de teodicea, en atención precisamente a la justificación de la divinidad por los resultados de su gobierno en el mundo. Cierto que la experiencia personal de santo Tomás pudo proporcionarle preguntas suficientes, que mantendrían vivos los interrogantes que suscitan permanentemente la preocupación por este tema. No olvidemos, por lo demás, que santo Tomás redactó una «expositio» del libro de Job, en la que muestra una fuerte preocupación por el sentido literal de este libro del Antiguo Testamento.

Junto a la Escritura, fuente primordial y básica de la experiencia que mueve a santo Tomás en toda su teología, aparece en este tratado la figura de Boecio, cuya obra *De consolatione philosophiae* es fuente sumamente utilizada, de ella procede el segundo de los textos alegado en el «*sed contra*» de la cuestión 103, a. 1 de la *Summa Theologiae*, con que se da comienzo al tratado. No es menester recordar que la autoridad de san Agustín es, como de costumbre, la fuente habitual del pensamiento de santo Tomás.

El tratado del gobierno divino hereda de su antecedente, el tratado de la creación, ciertas preocupaciones como es el rechazo frontal de un pluralismo de principios ordenadores del gobierno del universo, y, más en particular, la exclusión de un maniqueísmo, más o menos disfrazado. Esto le lleva a profundizar las relaciones entre el ser y el no-ser en el terreno concreto no tanto estático, cuanto dinámico. Por último, la cuestión de explicar la manera con que la naturaleza guarda su peculiar independencia, no frente a, pero sí junto a la intervención del poder de Dios, ocupa la atención de santo Tomás.

1. Sentido de la creación

Aun cuando la consideración del gobierno divino del mundo venga, por razones científicas, tras el tratado de la creación es un hecho a considerar que, al comienzo de la *Summa Theol.*, en la cuestión 2, art. 3, cuando va a tratar la existencia de Dios, las dos opiniones contrarias a la tesis de la existencia de Dios se basan en la existencia del mal y en la falta de necesidad de que haya una mente rectora superior al mundo. Ambos supuestos tienen un parentesco estrecho con el gobierno del mundo. Aún más llamativo es que, en el cuerpo del artículo, la quinta vía de la demostración de la existencia de Dios parte precisamente de la consideración del «gobierno de las cosas». La experiencia del orden del mundo no es, por tanto, una consecuencia, sino también un motor del movimiento intelectual hacia el fin y sentido del universo.

Santo Tomás entiende por gobierno, en este contexto, la dirección de las cosas naturales hacia el fin, que es el bien, mediante una previsión inteligente ordenadora de la actividad de tales cosas. La conexión de las diversas causalidades ejercidas por Dios, causa primera, creadora, afirmada en la *Summa Theol.*, 1, c. 44, a. 4 ad 4, es ya una declaración inicial

de la existencia eficaz de un principio universal que, al reunir en sí la eficiencia, la inteligencia y el bien supremo, asegura la congruencia de todo el conjunto del universo en su ser y en su actuar. De ahí que el principio fundamental, que gobierna este tratado, es consecuencia del que determinó el proceso de la creación: «es propio de la bondad divina que, así como produjo las cosas en el ser, también las lleve al fin».

Como es sabido, la Edad Moderna mantuvo una marcada desconfianza hacia las causas finales. El principio de inmanencia característico del pensamiento moderno se esforzó por eliminar del universo filosófico el recurso teleológico. La explicación buscaba la esencia y la razón de ser del movimiento de los diversos objetos de la ciencia. El recurso a la causa final no tiene la seguridad analítica ofrecida por el conocimiento de lo que una cosa es en sí misma o por el conocimiento de la causa inmediata que da lugar al fenómeno estudiado.

Como es sabido, Kant intentó aceptar ambos tipos de discurso: la explicación mecanicista científica y el juicio reflexivo, por el que ciertos productos naturales son considerados como fines. El valor puramente heurístico de estos juicios teleológicos y, como es natural, su valor subjetivo, cambia en el tiempo del idealismo absoluto, ya que para éste la preocupación no es pensar los objetos mecánicos, o los que a ellos puede reducirse, sino la vida. Los productos de la vida no son productos mecánicos, en los que una parte actúa sobre otra, sino algo distinto en el que el todo determina la función de las partes. La Idea ejerce un peculiar poder sobre los individuos, aunque no exista fuera de ellos.

Lo que era importante, en este último momento, es que el fin no fuera ajeno a la realidad que se encamina hacia él. Curiosamente, santo Tomás [1] rechaza a los que niegan la existencia de un gobierno divino en el mundo y alegan que la necesidad natural no necesita de algo externo a ella misma. Para santo Tomás la necesidad natural es el sello (*impressio*) de la dirección que Dios imprime a las cosas. Lo que Dios da a las cosas es su naturaleza; nosotros, en cambio, lo que ponemos en las cosas es algo ajeno a su naturaleza.

Como puede verse lo esencial para entender el gobierno divino es aceptar el punto de partida tomista: Dios es causa del ser, no de otra modificación que, por sobreañadida, es ajena a la naturaleza misma. El go-

1. *Summa Theol.*, 1, c. 103, a. 1 ad 3.

bierno divino, por tanto, según santo Tomás, es simple consecuencia de ser su creador. Nótese, una vez más, que esta dependencia de la criatura respecto de su Creador afecta al poder, a la inteligencia y a la bondad de Dios. Es importante percatarse de que la disociación de lo físico y lo moral, tan característica de muchos aspectos de la mentalidad moderna no se da en santo Tomás en el modo con que se da en ésta. La causalidad del ser engloba el orden físico y el moral, si bien éstos se distinguen entre sí.

Al hablar de la creación hicimos ver que el punto de apoyo para afirmar la causalidad eficiente de Dios sobre todo ente distinto de Dios, era la afirmación de que estos entes lo eran por participación. Esto tiene sus consecuencias también en el fin del gobierno del mundo.

El fin del gobierno del mundo es ciertamente la perfección del mundo, pero Dios no puede tener otro fin en la creación que sí mismo. ¿Cómo engarzar ambos extremos? Considerar que el fin de la creación es el desarrollo hasta la perfección de la realidad constituida en la creación parece razonable. Y efectivamente este desarrollo debe formar parte del fin de la creación. Pero santo Tomás introduce en el a. 2 ad 2 una nueva forma de referirse a lo externo. Lo externo puede ser el fruto de una actividad que permite poseer algo extrínseco como propio. De momento pensamos en la actividad intelectual o afectiva de algunos miembros de ese mundo, las criaturas intelectuales. No en vano cita santo Tomás a Aristóteles, por cuenta del famoso texto del *De Anima* [2], «el alma es en cierto modo todas las cosas», repetidas veces. El pleno desarrollo de la criatura inteligente implica que en ella aparezca la totalidad del ser; el hombre no es, sin más, una parte del universo.

Pero la argumentación de santo Tomás va más lejos al afirmar que lo externo puede ser fin, simplemente como representado. La creación entera es una representación de Dos, y, por eso, su fin está en Dios, es Dios mismo a quien debe –y ontológicamente ya lo hace– representar. Santo Tomás considera que el fin de la imagen es aquella realidad a la que representa. La representación sería simplemente un duplicado, pero imperfecto, del original. Y aquí el original no es simplemente la idea divina; a través de ella es el ser mismo de Dios al que la creación representa. Dios, fin último de la creación, es la razón de ser del universo creado.

2. *De Anima*, 3, 8; 431 b 21.

A partir de lo anterior, puede verse con claridad que la función de las criaturas inteligentes es tomar conciencia de esta representación y, al hacerlo, cumplir el retorno de las criaturas a su principio.

2. Creación y tiempo

Acabamos de aludir al retorno de las criaturas a su principio y con ello hemos tocado un punto importante en la interpretación del pensamiento de santo Tomás respecto a la estructura del discurso teológico. Muchos exégetas de la obra de nuestro autor piensan que su obra teológica está estructurada en un proceso circular que naciendo de Dios vuelve a Dios cerrando así un ciclo [3].

Esta organización circular de la materia teológica puede entenderse como un esquema auxiliar para la exposición doctrinal y pedagógica del sistema y de los acontecimientos que componen la vida religiosa, la comunicación del hombre con Dios. Pero también puede entenderse como un esquema ordenador de la materia misma, un cierto esquema sapiencial –si cabe así hablar– que da razón y sentido a lo que descubre la inteligencia humana, lo que recibe de la revelación, llegando así a un mejor conocimiento de los designios divinos y hasta de la misma naturaleza divina.

Sobre este esquema de la salida y el retorno a Dios de las criaturas, se recogería la estructura de las causalidades que, a partir de la filosofía de Aristóteles, ha aplicado santo Tomás al comienzo mismo del tratado sobre la creación.

Tanto el esquema *«exitus-regressus»* como la combinación de causalidad eficiente, ejemplar y final, se hallan con un aspecto de la realidad creada en su faceta más inmediata: el tiempo. Lo que, a su vez, afecta al conocimiento de esa misma realidad. Junto al esquema científico o sapiencial, aparece el papel que la rememoración, la presencia y el pronóstico desempeñan en el conocimiento teológico e, incluso en el filosófico, que es instrumento de aquél.

La doctrina de la creación del mundo tiene, en santo Tomás y en la tradición cristiana, el alcance de que Dios no sólo da el ser a las criaturas,

3. Cfr. LAFONT, *Estructuras y método de la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1964.

sino que las mantiene en el ser y en la operación, múltiple, variada y repetida, que ellas pueden llevar a cabo. El artículo 5 de la cuestión 105 expone nítidamente este aspecto de la continuación de la creación en el mantenimiento real de los seres creados y de sus operaciones.

La actividad de las criaturas se produce en el tiempo. Que Dios sea inmutable y, en consecuencia, libre del tiempo y que las ideas y conceptos lógicos abstraigan del movimiento, y también del tiempo, está claro en el pensamiento de santo Tomás, si bien no deben compararse los dos casos, toda vez que Dios está más allá del tiempo por su inmutabilidad, mientras que los conceptos, por su abstracción no llegan a la existencia real.

Como es sabido, santo Tomás sostiene, de acuerdo con la Biblia, la creación del universo al comienzo del tiempo. Como también se sabe, a su entender, el origen temporal, que el mundo no es «*ab aeterno*» es una verdad de fe, que la razón no puede demostrar. Con este motivo, estudia pormenorizadamente los argumentos aducidos por Aristóteles para probar la eternidad del mundo. Desde su punto de vista tales argumentos están determinados primordialmente por el deseo de Aristóteles de rechazar opiniones antiguas que afirman de modo inaceptable el origen temporal del mundo. Recoge, además la afirmación del Estagirita, a cuyo entender el problema de la eternidad del mundo no cabe ser resuelto por razones apodícticas, sino solamente dialécticas, es decir, capaces de engendrar probabilidad, no demostración científica.

En el artículo 2 santo Tomás afirma la conocida tesis de que la no existencia «*ab aeterno*» del mundo, sólo por fe ha de ser admitida. La demostración, que pretendiera probarla, tendría que partir de la esencia del mundo. Pero desde ese punto de vista hay que abstraer de la determinación espacial y temporal.

Santo Tomás resuelve la cuestión introduciendo una conocida distinción epistemológica, que deja fuera de la ciencia el lugar y el momento concretos en que una esencia se produce. Aprovecha esta abstención científica para subrayar que, siendo la creación una acción libre de Dios, nada podemos saber de ella que no sea esencial, salvo por la vía de la revelación.

Como se ve santo Tomás no quiso mezclar las exigencias esenciales del universo creado con las determinaciones del lugar y del momento, porque éstas no entran a formar parte de aquéllas. Es importante darse cuenta de que la abstracción, utilizada por santo Tomás, se fija exclusivamente en aquilatar si la condición de ser creado lleva consigo una limitación en la duración. En el fondo santo Tomás, como lo repite en la *Summa Theol.*, en la *Cont. Gentes* y en el breve opúsculo *De aeternitate mundi*, la existencia «*ab aeterno*» de una criatura no excluye el que haya sido creada desde toda la eternidad. Análogamente, en el último opúsculo citado, advierte que la posible eternidad de la criatura no sería, si así la llamamos, de la misma naturaleza que la eternidad divina [4].

Esta separación de la esencia, o de la idea, que representa la esencia, respecto del tiempo, no impide a santo Tomás reconocer que, según nuestro modo de aprender las realidades de todo tipo, nuestra inteligencia capta esas realidades, aunque no sean sensibles, «*cum continuo tempore*», o «*cum continuo et tempore*» [5]. La dependencia que el entendimiento humano tiene de la sensibilidad no le impide conocer lo no sensible, pero sí hay una dependencia, aunque no sea más que para negar el punto de apoyo que le ofrece la sensibilidad.

Pero en el pensamiento moderno se ha llegado más lejos en esta conexión del tiempo con los conceptos. Kant era de la opinión que entre los conceptos puros del entendimiento y los datos de la representación sensible existe un intermediario, que es el esquema. El esquema es un producto de la imaginación, que afecta al sentido interno según su forma, esto es, el tiempo. A cada categoría, o concepto puro del entendimiento, corresponde un esquema. No interesa entrar en ulteriores disquisiciones sobre la naturaleza y función de estos esquemas. Lo que sí es importante a tener en cuenta es el desarrollo que la doctrina del tiempo tiene en el período postkantiano.

Durante el siglo XVIII hay una intensa actividad de la historiografía. La historia cultivada no es solamente, como es sabido, la historia política sino también la historia de la cultura y de la civilización. Una idea directriz es el esfuerzo por descubrir la evolución, el crecimiento y, en especial, el ascenso del género humano a una racionalidad. El historiador es también artífice de la educación del género humano. Le ayuda a conocerse a sí mismo y, de esa manera, a dominar la presión de lo irracional, presión que no es únicamente física, sino también moral e intelectual, pues

4. *De aeternitate mundi*, ed. Spiazzi, 309.
5. Cfr. *De Verit.*, c. 8, a. 4 ad 15; *Quodlibet*, IX, a. 9.

la conciencia humana sufre errores y prejucios, debidos a los innúmeros «idola» que le engañan.

La evolución de la humanidad según Hegel, por ejemplo, tiene un principio determinante -quiza fuera mejor decir-, un principio del destino. Ese principio utiliza la historia para su propio despliegue y realización. Este despliegue no es como el de la naturaleza, que se expande sin más impedimentos que los exteriores. Por el contrario, el principio que mueve la humanidad es consciente de su propia obra y crecimiento y, sobre todo, es consciente de las dificultades y resistencias internas que ha de vencer. A ese principio Hegel llama *espíritu* (*Geist*)[6].

Este duro trabajo que el espíritu debe llevar a cabo se realiza en el tiempo. El tiempo es, por un lado, lo negativo, porque es la transitoriedad, la evanescencia, pero, por otro, el tiempo, referido al espíritu, no es mera dispersión, sino que en él se expone lo que el espíritu contiene y el espíritu se conoce a sí mismo a través de tal exposición.

Así puede verse cómo la historia no es ajena al espíritu, ya que éste se da a conocer en aquélla. No es difícil advertir en esta exposición hegeliana rasgos cuyos orígenes bíblicos son bastante claros. En este caso la secularización ha consistido, como es muy frecuente, en radicalizar de tal manera la presencia de Dios en el mundo que todo el contenido de su ser se vierte a la historia.

Santo Tomás ciertamente no aceptaría tal versión de Dios a la Historia. Pero no es el momento de establecer comparaciones. Lo que sería más pertinente sería descubrir cuál es el modo con que cada uno de estos autores entiende el alcance de la «enarratio» de lo que sea Dios, conforme a Jn 1, 18. En la obra antes citada de Hegel (p. 109), se nos dice que todo lo que hay de noble y excelente en el mundo, tiene sobre sí algo superior, y que el espíritu del mundo está por encima de estas grandezas, que, por lo demás, le pertenecen, aunque en sí mismas no dejan de ser algo particular.

Para santo Tomás es clara la diferencia entre el tiempo y la eternidad. Como dice en *Summa Theologiae*[7], la diferencia fundamental y radical consiste en que la eternidad existe en su totalidad simultáneamente, no así el tiempo. De ahí que, para santo Tomás, el tiempo no es una especie

6. Cfr. *Leccs. sobre Filos. de la Histor. Univ. La Razón en la Historia*, ed. Hoffmeister, 150ss.
7. *Summa Theol.*, 1, c. 10, a. 4.

de expositor de la eternidad ni, mucho menos, que en el tiempo adquiera la eternidad una realidad que en sí no poseyera.

Lo que para santo Tomás son el resultado de la libre acción divina, tanto en el orden natural como en la historia de la salvación, se convierten -en Hegel y en aquellos autores que introducen la historia en Dios mismo- fases del proceso de autoposesión, de retorno hacia sí mismo, gracias a las cuales se llega a la plena identidad de Dios consigo mismo. El Emmanuel es Dios con nosotros, pero esto puede entenderse como un acercamiento de Dios a nosotros, pero hay quien lo entiende como una constitución de la divinidad: Dios es, en cuanto está con nosotros.

3. Conservación y creación

Como repite con frecuencia, «Dios es causa de todas las criaturas de tal manera que es también causa de su permanencia; porque, si por un momento cesara su potencia, también cesarían, al mismo tiempo, todas sus especies, que la naturaleza contiene» y añade una imagen también muy repetida: «el aire está iluminado mientras la luz del sol permanece en él»[8]. En la *Summa Theologiae* precisa más el alcance de esta imagen y advierte que el aire participa la luz del sol, pero no al sol mismo. La criatura recibe el ser participativamente, pero sólo Dios es ente, es ser por su esencia. Y añade los textos de san Agustín antes referidos y que proceden del comentario al Génesis *«ad litteram»*.

La conservación del mundo creado por Dios no plantea problemas especiales en cuanto al hecho mismo de la existencia de tal acción conservadora. Otra cosa es determinar con precisión cuál es la razón en que se apoya y cómo se ordena en el conjunto del sistema teológico.

Santo Tomás, para resolver la cuestión, vuelve al principio formulado con motivo de la necesidad de una creación. Dios es causa del ser, no sólo de la producción de las criaturas. Sólo Él posee el ser por su propia esencia; todas las demás realidades son entes por participación. Los efectos de una producción permanecen, una vez producidos, aunque desaparezca el influjo de la causa que los produjo.

8. *In Evangelium Ioannis*, V, lect. 2, *ed.cit.* 739.

La dificultad que se plantea santo Tomás para afirmar la necesidad de una conservación de la creación por parte de Dios, reside en la dependencia que su sistema presenta de Aristóteles, o, cuanto menos, de algunas de sus ideas acerca del ser y su dependencia de la forma. En otras palabras, si la fuente de corrupción de los finitos es la materia, los seres inmateriales, una vez creados, subsisten por sí mismos y no necesitan una conservación divina.

La solución tomista se apoya en que la dependencia del efecto respecto de su causa tiene el alcance que la acción causal exige. Esto, como ya tuvimos ocasión de comentar al tratar de la creación, significa superar la visión de un mundo compuesto por realidades dotadas de una forma que se enfrenta con una materia –informe, por definición–. Estas realidades deberían su existencia al mantenimiento de la unión de materia y forma. Ni la creación ni la conservación se limitan a ese panorama, aunque sí es preciso decir que el ser no es una forma más, paralela a la forma substancia. El ser es la totalidad de lo real, pero tampoco es ajeno a los componentes substanciales. Se es esto o aquello, se es hombre, o piedra, blanco o verde, etc. Pero, no nos cansemos de hacer el esfuerzo de entender que antes de ser esto aquello, la cuestión más radical es: si se es o no se es.

La conservación ha de tener en cuenta unas mediaciones. Salvo aquellos casos en los que el Creador mantiene en el ser inmediatamente a sus criaturas, el entramado de causas que constituye el universo es el medio por el que Dios mantiene al conjunto de sus obras. Esto significa que, al contrario de lo que acaece en la creación, donde no ha lugar a causas instrumentales o intermedias, la conservación sí las admite, según santo Tomás. Esto quiere decir que el mantenimiento de la creación es ciertamente una acción divina –una continuación de la acción creadora[9]–, a la que Dios asocia las demás criaturas. Moltmann[10] llega a decir que las diversas formas de interpenetración de unas criaturas sobre otras, vendría a ser un reflejo de la compenetración entre las Personas divinas, «περιχωρησις» la que los escolásticos llamaron «*circuminsessio*». La discusión de esta aproximación corresponde al tratado sobre la Trinidad, pero más parece una exageración retórica, salvo mejor opinión.

9. Cfr. c. 104, a. 1 ad 4.
10. MOLTMANN, *Loc.cit.*, 31.

El vocablo «conservación» podría inducir a creer que la acción de mantenimiento de las criaturas en el ser, se limita a impedir la aniquilación de aquello que Dios quiere que se mantenga. Es obvio que la libertad divina, respecto de la creación, se conserva, incluso después de haber creado el mundo. Ninguna razón o motivo puede ser impuesta a la voluntad divina. En los dos artículos finales de la c. 104, santo Tomás expone las dos tesis que completan la visión de la acción conservadora de Dios.

La primera es la libertad de Dios respecto a sus criaturas. Dios es causa de ser y, como advierte santo Tomás, el que es, hablando en el sentido propio que le corresponde, es causa de ser. Pero si Dios le sustrajese su acción, interrumpiese la continuación de la creación, esa cosa resultaría reducida a la nada.

La segunda tesis es que nada es reducido totalmente a la nada. Las cosas materiales pueden ser destruidas por su contraria, como lo vemos tantas veces, y vuelven a la potencialidad de la materia. Las que no sufren contrariedad, aunque su capacidad sea limitada, se mantendrán en el ser por la potencia de Dios.

Pero en el cuerpo del artículo, santo Tomás subraya que reducir algo a la nada no es congruente con la manifestación de la gracia, porque el poder y la bondad de Dios se hace más patente con la conservación de la realidad en el ser.

En las *Quaestiones Disputatae de Potentia*, c. 5, a. 4, dice santo Tomás, con un tono ligeramente más expresivo: «Dios quiere el universo de las criaturas por el mismo universo, aunque también lo quiere por Él mismo, pues estas dos cosas no se contradicen. Pues Dios quiere que las criaturas existan por la propia bondad de Él, para que a su modo la imiten y la representen; lo que hacen en cuanto reciben su ser de la bondad divina y se mantienen en su naturaleza».

En estos artículos, que frecuentemente se pasan con una cierta rapidez por considerarlos un tanto obvios, es fácil descubrir en su lenguaje escolar y académico, la emoción contenida de un teólogo que en esas pocas líneas hace profesión de la bondad de Dios, de la naturaleza del bien que es expansivo, y de la misión de todo lo creado, que consiste en manifestar la bondad de Dios. Nótese que santo Tomás no defiende la necesidad de subsistencia de especies o naturalezas, como lo podría hacer sospechar su filiación aristotélica. Recuérdese que el principio por el que santo Tomás

niega que algo se reduzca a la nada es precisamente que *«non pertinet ad gratiae manifestationem»* (a. 4). No es, por tanto, imponer a la voluntad divina el orden de una naturaleza, sino hacer ver que, por encima de ese orden natural, se halla la manifestación de la gracia. Tampoco se ha recurrido al orden del ser, superior al de las esencias, sino a la gracia, «incoación de la gloria».

4. Intervención divina en el mundo creado

El gobierno divino del mundo afecta no sólo al ser de las cosas creadas sino que, de modo muy especial, se refiere a su movimiento y a sus acciones y operaciones. En la filosofía de santo Tomás la actividad es una perfección que, si bien, en su estabilidad existencial, dependen del sujeto que las lleva a cabo, su contenido es la razón de las substancias. No en vano, técnicamente, recibe la operación el nombre de acto segundo, en comparación con el acto primero que es la forma substancial [11].

Al referirse esta intervención divina a la esfera de las acciones y operaciones de las criaturas, la exposición correspondiente en la teología de santo Tomás tiene una especial importancia. La tesis general de la presencia activa de Dios en toda realidad era conocida con anterioridad, pero la especificación de la presencia divina en cada orden entitativo no es simplemente la aplicación genérica de una tesis más universal. En filosofía tomista la concreción de una ley específica a los diversos casos individuales no ofrece quizá un interés excesivo para el principio universal. Otra cosa es cuando se trata de un principio genérico, porque la diferencia no es la materialidad meramente multiplicativa de casos. No es lo mismo decir que Dios está activamente presente en la creación de la substancia que en el ejercicio de las actividades, que corresponden a tal substancia, según su naturaleza, a través de sus potencias o principios activos inmediatos. Por supuesto que la creación es una actividad que, al dar el ser a partir de la nada, goza de mayor preeminencia. Pero la intervención activa de Dios en las operaciones de los seres finitos, aun siendo de menor relieve ontológico, ofrece para el teólogo ciertas dificultades, precisamente porque los casos a los que se aplica presentan rasgos diferenciales que obligan a descubrir las diversas

11. Cfr. *Summa Theol.*, I, c. 105, a. 5.

maneras en que se realiza el principio universal. Lo que, dicho de otro modo, nos abre un campo donde los términos utilizados: causa, influjo, moción, etc. exigen una comprensión no unívoca sino analógica, conforme a lo que se ha dicho al tratar de los nombres divinos.

En este problema santo Tomás se vio obligado a luchar contra dos frentes: uno era el de los que restringían la actividad divina frente a la independencia de las criaturas y el otro, por el contrario, es el de los que entendían que Dios era el único agente real, siendo las criaturas meras apariencias u ocasiones para que Dios actúe. Todo el esfuerzo de santo Tomás está dirigido a mostrar que ambas causalidades son compatibles; más aún, que negar la causalidad finita significa una disminución de la obra de Dios y que la independencia total de las criaturas, en su actividad, respecto de la causalidad universal de Dios las haría imposibles.

En la Edad Moderna, además de varios antecedentes, la figura más conocida es Malebranche, como defensor de lo que se ha acostumbrado llamar ocasionalismo. Partiendo de tesis, formuladas con anterioridad, según las cuales los cuerpos no poseen por sí mismos el movimiento, por eso, no pueden comunicarlo, de suerte que es Dios quien lo produce. Malebranche amplía el origen del ocasionalismo, que inicialmente estaba ocupado con el problema de las relaciones entre alma y cuerpo y con el problema del choque de los cuerpos. La ampliación de Malebranche consiste en la supresión de las causas segundas y en considerar toda la cuestión desde el punto de vista de la acción divina, esto es, de una acción que no soporta otro género de actividades que puedan restar algo a la universalidad de su poder [12]. «Pero las causas *naturales* no son en modo alguno verdaderas: no son más que causas *ocasionales*, que no obran más que por la fuerza y eficacia de la voluntad de Dios, como acabo de explicarlo». Según Malebranche: «No hay, por tanto, más que un solo Dios verdadero y una sola causa que sea verdaderamente causa y no se debe imaginar que lo que precede un efecto sea su verdadera causa» [13].

Santo Tomás conoció a los Mutakallimun –a los que por mor de las traducciones llama *«quidam loquentes in lege maurorum»*– [14] que venían

12. *De la recherche de la vérité*, VI, II, III; ed. Rodis-Lewis, tomo 2, 315.
13. *Ibid.*, 318.
14. *Cont. Gentes*, III, c. 69.

a defender algo parecido. Habida cuenta del afán –notorio en Malebranche– de impedir que una criatura pueda ser causa, para evitar que de tal manera pudiera sustraer algo de la gloria de Dios, santo Tomás insiste una y otra vez en que la actividad creada en nada atenta contra esa gloria y, como ya hemos visto, entiende que, muy al contrario, la dignidad de la criatura redunda en la manifestación de la bondad de Dios, porque el bien difunde el bien en torno de sí.

Volvemos así a la vieja cuestión de la envidia de los dioses, que son celosos de su propia perfección. Frente a este temor santo Tomás destaca la comunicación del bien como rasgo que caracteriza a esta propiedad del ser. Esto tiene consecuencias morales que aparecen en la espiritualidad formulada por los autores cristianos. Pero existe también un problema filosófico. ¿Cómo es posible establecer la dualidad de planos en que se da la causalidad? En *Summa Theol.*, 1, c. 115, a. 1 santo Tomás afirma que sensiblemente se nos manifiesta que hay algunos cuerpos activos. Para él la actividad es consecuencia del acto, es decir, en la medida en que algo está en acto, en esa misma medida ejerce una actividad. Es evidente que, con más razón, los agentes espirituales podrán ser activos, si bien con la especificidad propia y las peculiaridades que le correspondan. Y así lo va señalando a lo largo de las cc. de la primera parte que se ocupan de la actividad de ángeles y hombres. No se trata de fijar una forma, la más elevada, de la actividad, la creación, para luego negar la actividad que no llega a ese nivel. Ese método de pensar nos llevaría en el caso del ser a considerar que no hay sino una substancia verdadera. Todas las demás cosas serían poco más que máscaras, bajo las que se ocultaría –¿o se revelaría?– esa única substancia. Tal modo de concebir la creación significaría que la creación es una apariencia, en la que el doble sentido del término «apariencia», manifestación o engaño, corre el peligro de ser entendido en el más peyorativo, si bien, éste no ha dejado de tener un considerable influjo literario.

En todo caso, santo Tomás defiende la realidad de la causalidad de las causas creadas y se niega a que tal actividad desaparezca absorbida por la causalidad divina. Pero, no obstante, mantiene que Dios actúa también cuando y donde actúa una causa segunda.

En la c. 105, a. 5, se plantea santo Tomás la cuestión acerca del grado y modo en que Dios actúa en toda actuación que lleven a cabo las causas creadas. En los artículos anteriores estudia los casos más específicos de la inteligencia y de la voluntad humanas, cuyas características ya veremos. Pero el a. 5 no es una simple generalización, tras los casos más específicos. Una vez más tropezamos aquí con el término «*esse*», compendio de toda realidad, no como generalización sino signo alusivo a lo que constituye la raíz de toda realidad.

En el artículo en cuestión aparece en primer lugar la exposición y rechazo de una forma de entender la intervención divina que implicaría la desaparición de las causas segundas. Es algo que ya vimos. Esencialmente consiste en hacer ver que la realidad se compone de diversos actos, colocados en diversos planos y que aporta cada uno un grado de perfección, que no puede ser sustituido por otro. Dios, como acto puro, es la perfección suprema pero no anula ni en el ser ni en el obrar a los demás actos. Éste es un tema que ya vimos aparecer, con ocasión de los «*Mutakallimun*» y que, siglos depués, vimos en Malebranche, proclive a no admitir el influjo de la perfección inferior sobre la superior.

La segunda parte del artículo trata de colocar debidamente el puesto que le corresponde a Dios. Señala, en primer lugar, los géneros de causalidad en los que puede intervenir, a saber: final, eficiente y formal, si bien esta última, en sentido peculiar. Son los tres géneros de causalidad que han sido estudiados en la cuestión 44 de esta Primera parte de la *Summa*.

La causalidad final exige la intervención divina cada vez que se produce el ejercicio de la causalidad final por parte de una criatura. El motivo ya lo conocemos. El bien que está en juego en la causalidad final finita es un bien por participación. Lo reconozca el agente o no, el bien parcial está dentro de un orden cuyo principio es el bien infinito. La soberanía del bien infinito se manifiesta en esta subordinación que todo bien guarda respecto del bien por esencia. Esta subordinación no se añade al bien finito, lo constituye en su propio ser. Esta consideración que acabamos de hacer se mantiene en un terreno objetivo y es vista, según esta exposición, «desde fuera»; surge como la consecuencia de la relación entre el bien esencial y el bien por participación. La perspectiva «subjetiva», la experiencia existencial surge cuando se produce, no la desaparición, pero sí la dislocación del orden que la participación instituye.

La perspectiva «objetiva» guarda la visión de una ordenación de bienes, que no se limita al hombre, sino que es universal. Pero el hombre tiene, además la capacidad de percibir lo objetivo a través de sus propias re-

sonancias subjetivas. En este punto se produce una divergencia en el pensamiento moderno. Unos se esforzarán en hacer desaparecer todas la interferencias subjetivas ya que, cuando menos, son sospechosas de entorpecer el acceso de la mente a su objetivo: reconocer, en este caso, la presencia finalizante del bien infinito. Otros valoran la fidelidad con que se sigue caminando tras la consecución de un bien que llene realmente, no tanto una inteligencia que se mueve entre conceptos abstractos, cuanto una capacidad de lanzar la actividad hacia objetivos concretos. La posición de santo Tomás, en este texto que comentamos, se inclina hacia una objetividad, pero en el artículo anterior, al tratar del movimiento de la voluntad por parte de Dios, también afirma, con neta claridad, que Dios mueve la voluntad objetivamente y mediante inclinación de la voluntad, «de ambos modos es propio de Dios mover la voluntad, pero, sobre todo, del segundo modo, inclinándola internamente».

Tras la intervención de Dios como causa final, esto es, como bien supremo, considera santo Tomás la acción eficiente. Dios mueve a la acción a las causas segundas. Como ya vimos, la distinción entre causa primera y causa segunda es muy importante para entender su pensamiento. Sabemos que esta distinción no era admitida por los ocasionalistas y que carece de valor para quienes entienden que la causalidad eficiente no se da en la realidad en sí; es una forma mental ordenadora de lo dado empíricamente. Para santo Tomás, además de la creación, hay una causalidad real que las causas segundas pueden realizar. Naturalmente esta causalidad no es creadora; produce su efecto actuando sobre una potencia a la que imprime un movimiento y dará lugar a la educción de una forma, que procede de esa potencia. El efecto resultante ofrece una semejanza con la causa que lo ha producido.

Ahora bien, esta causa, –que no es mero instrumento de otra, ya que imprime en el efecto una semejanza de sí– necesita una causa superior, gracias a la cual pasa, de la mera posibilidad de actuar, a la acción misma. Las causas creadas no son sólo instrumentos de Dios, sino que ejercen una propia causalidad, cuyo resultado es la citada semejanza con su propia forma, que, como acto, es capaz de difundirla.

Santo Tomás ofrece la argumentación, que acabamos de exponer para poner de relieve que hace falta, además de la causa principal creada, una causa primera, que no necesita de influjo de otra para pasar al acto mismo de producir el efecto. Pero en el lugar que comentamos añade algo más específico. Dice que Dios no aplica un instrumento a la acción, sino que da a las cosas la forma misma por las que podrán actuar y las mantiene en el ser. Mantener en el ser (*tenet in esse*) es un rasgo propio de la intervención de la divinidad, porque, como lo hemos indicado repetidas veces, el *ser* es el efecto propio de Dios. Dios, la causa primera, no sólo es causa que no necesita de nada más para ejercer su poder, es además causa del ser. Santo Tomás expresa una comparación con el sol. El sol da y conserva la luz y Dios da y conserva el ser. La coincidencia está en la eficiencia y en la conservación; la diferencia se da entre el ser y la luz. A continuación aparece uno de los textos más importantes para entender el alcance del ser en santo Tomás. Partiendo de que la forma es algo interior a la cosa misma de la que es forma y con tanta mayor intimidad, cuanto más prioritaria y universal, pasa a afirmar la intimidad de Dios en la criatura. La prioridad y universalidad deben ser entendidas en su justo sentido. No se trata de una prioridad o de una universalidad que fueran fruto de la abstracción, sobre todo si se trata de la abstracción generalizadora. Lo más general es el resultado de una visión que se fija en lo común a muchos y difícilmente puede ser íntimo a la realidad concreta e individual de cada ente.

Cuando en el mismo texto se nos dice que Dios es propiamente causa del mismo ser universal en todas las cosas (*ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus*), ya se entiende que tal ser no es simplemente lo más universal, en cuanto a una posible predicación, sino porque es el efecto de una causa universal sin límites, que es Dios. De aquí obtiene santo Tomás la conclusión de que Dios está en todas las cosas, porque el hacedor y lo hecho, el autor y la obra, el motor y lo movido deben estar juntos (*simul*) [15].

Santo Tomás llega a matizar el modo con que está presente la causa primera, Dios, en comparación con la causa segunda inmediata. Así leemos en la cuestión «*De Potentia*» (c. 3, a. 27) «... si consideramos los agentes subsistentes (*supposita agentia*), todo agente particular es inmediato respecto a su efecto. Pero si consideramos la virtud por la que se realiza la acción, entonces la virtud de la causa superior estará más inme-

15. Cfr. *Comp. Theol.*, c. 130.

diata al efecto que la virtud de la causa inferior, pues la virtud de la inferior no se une con el efecto sino mediante la virtud de la superior. Por eso se dice en el libro *De Causis* que la virtud de la causa primera actúa sobre lo causado antes y penetra en él con más intesidad».

En el texto de la *Summa Theol.*, que estamos comentando, termina las consideraciones que hemos recogido diciendo «Dios mismo es propiamente la causa del ser mismo universal (...) que, de todo, es lo más íntimo a las cosas; de donde se sigue que Dios obra en todas las cosas íntimamente».

De los textos se desprende que la causalidad en el nivel del *ser* es lo que permite a Dios «entrar» más profundamente, de tal suerte que toda otra intervención –la procedente de una causa segunda, creada– tenga que tener en cuenta esta presencia universal y previa de la causa del ser. Pero, como advierte santo Tomás en la respuesta 2ª, la operación resultante no procede de dos agentes del mismo orden, sino de un agente primero y de un segundo agente. Esto, que parece una sutileza desprovista de realidad, es un caso más de la coordinación –más exactamente, de la subordinación– de lo finito y lo infinito. No pueden sumarse las actividades, finita e infinita, pero sí puede decirse que la causa infinita es primera y segunda la finita. No pueden sumarse por ser heterogéneas, y no pueden ser independientes la una de la otra.

De todo lo anterior se sigue que las causas creadas son causas reales y no quedan absorbidas dentro de la causalidad divina, perdiendo así su subsistencia. Por otra parte, la causa primera, Dios, como causa del ser puede, y de hecho así lo hace, sustituir a las causas segundas llevando a cabo las acciones y resultados que éstas podrían hacer. Esta conexión de causas segundas y causa primera –que no es propiedad peculiar de santo Tomás– ha sido vista y explicada por otros autores, colocados dentro de una concepción cristiana del origen del mundo –en un amplio sentido, pero no precisamente escolástico– de manera diferente.

La existencia misma de la criatura, esto es de entes que no son Dios y, en consecuencia, de acciones, que no son la acción de Dios, aunque Él pueda realizarlas, y las ejecuta, cuando le place libremente, ha sido ocasión para entender la creación como una «retirada» de Dios, o como una condescendencia de Dios hacia la realidad creada. Este «descenso» de Dios ha sido ampliamente utilizado como rasgo, que podríamos calificar de moral, en la conducta de Dios con la creación y, muy en especial, con el hombre. Pero también ha sido entendido como peculiaridad estrictamente metafísica. «La limitación pasiva es, en todo caso, una imperfección, falta relativa de fuerza; pero limitarse, encerarse en un punto, pero mantenerlo con todas las fuerzas, no abandonarlo hasta que se expanda en un mundo: esto es la más alta fuerza y perfección (...) la contracción en el comienzo de toda realidad. Por eso, no son los hombres expansivos, sino los contractivos, las naturalezas de fuerza originaria y fundamental. Por lo demás, el comienzo de la creación es una condescendencia de Dios; desciende a lo real, se contrae totalmente a eso. Pero en esto no hay nada indigno de Dios. Precisamente la condescendencia de Dios es lo más grande también en el Cristianismo. Un Dios por las nubes no sirve ni para nuestra cabeza ni para nuestro corazón» [16].

Como es natural, la exposición de la cuestión de la creación y de la interacción de Dios con las causas creadas merecería una exposición, cuya amplitud no nos cabría aquí. Lo que sí conviene hacer resaltar es que, frente a la posición causalista, que explica la coincidencia y la separación de las causas primera y segunda, por el distinto papel que ambos géneros de causas realizan, la posición –perceptible en Schelling y otros autores– prefiere un juego de ocultamiento y revelación, que hace de la creación y de la actividad de la causa primera y de las causas creadas, un despliegue de la progresiva manifestación de la verdad. Evitar el panteísmo y un lejano deísmo son los límites que circunscriben el ámbito de la elección de unos rasgos distintivos de lo que sean Dios y las criaturas.

Nótese, en todo caso, que en el lenguaje de santo Tomás se usan los términos «*intimum*», «*intime*» y otros de análoga condición. Es el lenguaje de la interioridad, de la intimidad, pero no referida al sujeto que emite el discurso, sino al objeto. No sólo se afirma algo que es verdadero, sino que es verdadero *por dentro*, o *desde dentro*. La intimidad objetiva es señal de que estamos en la realidad más auténtica. Dios, infinito, perfectísimo, transcendente, etc. es, sin embargo, algo que opera en la intimidad de las criaturas, otorgándoles a ellas su propia naturaleza y, como dice aquí, su propio ser. Por este motivo es por lo que, como antes hemos dicho, considerar a Dios como lo absolutamente otro no resulta del todo exacto, si no se añade que ese «otro» confieré a la realidad su mismidad.

16. SCHELLING, *Sutigarter Privatvorlesungen* I, Werke IV, 321 (VII, 429).

Es un lenguaje que podríamos calificar de paradójico, si bien «paradoja» puede sonar a procedimiento retórico, cosa muy lejana de la intención de santo Tomás.

Hablar del método dialéctico sería inadecuado, porque el proceso que sigue la exposición de santo Tomás, no está gobernado tanto por la oposición de los contrarios, como por la necesidad de «sobreexceder» las determinaciones ontológicas puestas en juego, dada la infinitud del poder divino.

El carácter «sobreexcedente», tanto de la esencia como de la actividad de Dios, se refiere, como hemos tenido ocasión de ver, a que los conceptos de la inteligencia humana no son suficientes para contener la infinitud divina. Cuando algunos conceptos son empleados para *decir* lo que es Dios, hay, en primer lugar, una fase en la que se enuncia que Dios está *más allá* de semejante denominación, con lo que el concepto es negado. Pero tal negación no es una negación, sin más, sino una negación que apunta en una determinada dirección. Dirección que, partiendo de una perfección limitada va hacia un «exceso», que guarda una relación con el punto de partida, –de no ser así, no sería exceso– evitando una simple ruptura.

Cuando es preciso, como en el tratado de la creación y del gobierno del mundo, poner en relación conceptos «sobreexcedentes» y conceptos medidos por la realidad creada, puede dar lugar a soluciones, cuya inteligibilidad no puede ser plenamente satisfactoria, si por satisfactoria entendemos una solución con adecuados y propios conceptos.

Vamos a fijarnos en los siguientes textos tomados de la cuestión *De Potentia*[17]. Es un texto, que en el cuerpo del art., se pregunta si Dios obra en toda operación de la naturaleza. La primera objeción pretende negar que Dios opera en las operaciones de la naturaleza, porque la operación resultante no puede ser una y, si lo fuera, no se ve cómo puede ser una teniendo principios tan dispares. La solución que nos ofrece santo Tomás es la siguiente: «En la operación, por la que Dios obra moviendo la naturaleza, no obra la naturaleza. Pero la operación misma de la naturaleza es también operación del poder (*virtus*) divino, como la operación del instrumento se da gracias al poder del agente principal. Ni hay impedimento en que la naturaleza y Dios operen hacia lo mismo, dado el orden que hay entre Dios y la naturaleza».

17. *De Pot.*, c. 3, a. 7 resp. ad 3 y ad 7.

Santo Tomás ha resuelto la cuestión de la colaboración, por así decirlo, entre Dios y la naturaleza acudiendo a la causalidad instrumental. Pero introduce lingüísticamente el inciso con la partícula «*sicut*», *como, al modo de* u otra traducción equivalente. No hay por qué insistir que nos hallamos ante la comparación sugerente, pero que no *dice* en todo rigor cuál es la parte que corresponde a la naturaleza, frente a la intervención divina. En realidad, la causa instrumental no es el concepto adecuado, pero sugiere que cabe establecer la comparación mediante la cual se obtiene una orientación más aproximada. Este recurso a la aproximación, sin tener conceptos adecuados, es un procedimiento, no difícil de encontrar en el ámbito intelectual en el que vive santo Tomás, en el que no podemos demorarnos ahora.

La segunda objeción considera que la intervención divina de las obras de la naturaleza no es necesaria; bastaría la propia forma del agente creado. Porque, si hace falta otra intervención para que esté en acto, este nuevo acto se encuentra en la misma situación que el anterior y así entraríamos en un proceso hasta el infinito. La solución nos advierte que la intervención divina creadora confiere a la criatura una determinada forma y de modo estable. Pero de lo que aquí se trata es de que esa criatura pase a la acción. La fuerza «*vis*», para pasar a la acción –«*ad esse ut instrumentum*», dice santo Tomás– no la puede tener la criatura como algo suyo, que le permitiera pasar a la acción por sí misma. Lo que pasa es que el resultado de la intervención divina no es una forma permanente más. Tampoco el artista puede dar a su cincel una forma permanente, para que actúe artísticamente, porque el cincel no tiene inteligencia, que es potencia para recibir establemente las formas. Añade nuestro autor que Dios mueve a las causas naturales, no por medio de formas estables, sino pasajeras, que no tienen ser firme sino incompleto, «como los colores en el aire».

Como se puede ver, textos, como este segundo, están al servicio de una depuración de las nociones de forma, influjo, etc. y tienen el interés sistemático de no limitarse a utilizar conceptos que aluden a realidades completas, lo que hace difícil la comprensión sistemática de nociones más fluidas, y que permiten entender mejor el movimiento y todo aquello que, de una manera u otra, está dentro de su ámbito.

5. Creación y gobierno divino

Un cierto planteamiento de la cuestión acerca del grado de intervención de Dios en la actividad creada ha inducido la idea de una especie de competencia entre el Creador y la criatura, con la subsiguiente competencia entre teólogos de una u otra observancia, defensores –al menos, así se decía– de los derechos de la omnipotencia divina o de las libertades creadas.

Semejantes consideraciones en nada tocan el centro de la cuestión, cuyo estricto sentido metafísico o teológico, por no referirnos al religioso, quedan a un lado.

En realidad, la intervención de Dios nace de una necesidad ontológica, que resulta de la omnipotencia divina y de la indigencia de la criatura. Ahora bien, resultaría peligroso que nos mantuviéramos en esta conclusión, porque se corre el peligro de que la conciencia humana vuelva a considerar la estructura metafísica como un puro hecho susceptible de ser acogido como una prueba más de la miseria humana y de toda la creación. Como dice Sartre, al suponer que Dios había dado el ser al mundo, «el ser aparecía siempre manchado con una cierta pasividad» [18]. La insoportable sensación de ser algo pasivo ante, o frente, a un ser todopoderoso ha sido una de las fuentes del ateísmo, en la medida en que la conciencia no puede soportar su dependencia de un extraño. Lo que no quiere decir que la supresión de esa dependencia no se viera sustituida por otras instancias, que, en algún caso, han subrayado la deficiencia o la impotencia humana. No es ningún secreto que, junto a la negación de una creación divina, ha existido y existe un cierto nihilismo que ha añadido un componente afectivo que subraya una cierta privación de fundamento.

La postura de santo Tomás consistió –como hemos visto– en superar el extrinsecismo de la causalidad divina, apoyándose precisamente en que Dios es «causa del ser», y, por ello, su proximidad con la creación es más íntima.

Téngase en cuenta que santo Tomás insiste repetidas veces que el motivo de la creación es la bondad divina. Ya en el prólogo al *Commentum in II um Lib. Sent.* nota que «existimos porque (Dios) es bueno», apoyándose en san Agustín y en el seudo-Dionisio. De éste último se fija en un

18. *L'être et le neant*, Paris, 1972, 31.

texto del *De divinis nominibus* [19], en el que, junto a la conocida comparación de Dios con el sol (*Deus... per excellentiam separatum super solem*), añade que Dios envía a todos los existentes rayos de su bondad.

Esta bondad de Dios se apropia al Espíritu Santo. Es conocida la posición de santo Tomás, según la cual la creación es obra común a toda la Trinidad [20], porque crear es una operación que Dios realiza en virtud de su ser, que es común a las tres Personas. Por eso, hemos dicho antes que la compenetración de Dios en la criatura no debe entenderse en comparación o semejanza de la circuminsesión de las Personas divinas entre sí.

Más sobriamente, santo Tomás utiliza lo que técnicamente se denomina apropiación, es decir, la manifestación de una de las Personas mediante la atribución de propiedades esenciales que guardan semejanza con la procesión de dicha Persona [21].

Por esta razón, leemos en *Summa Theologiae* [22], que, siendo común a las tres Personas la «*virtus creandi*», la reciben en un orden. El Padre no la recibe de nadie, el Hijo la recibe del Padre y de ahí viene la expresión de que «por Él» fueron hechas las cosas y el Espíritu Santo la recibe de ambos y a Él se le apropia la obra de gobierno y vivificación de lo que el Padre ha creado por el Hijo.

Si la criatura, vista en conjunto y a lo largo de todos los tiempos, recibe de Dios su ser, esa obra divina es común a las tres Personas, pero cabe que se apropie al Padre la potencia, al Hijo el entendimiento creador y al Espíritu, la vivificación y la orientación hacia el fin de toda la obra creada.

La semejanza entre los atributos divinos y las procesiones de las Personas permiten vislumbrar la vinculación de la intimidad trinitaria con la obra «*ad extra*» de Dios.

Esto nos autoriza a subrayar que la creación y el gobierno divino del mundo, incluida su intervención en la misma actividad creada, no son simples explicaciones causales extrínsecas, sino que aluden a la intimidad de la Trinidad. A este aspecto se refiere el artículo 7 de esta misma cuestión.

19. *De divinis nominibus*, C. IV, 1, 96 (en la ed. Pera del Comentar. de santo Tomás).
20. *Summa Theol.*, 1, c. 45, a. 6.
21. Cfr. *Summa Theol.*, 1, c. 39, a. 7.
22. *Summa Theol.*, 1, c. 45, a. 6 ad 2.

Santo Tomás expone la distinción entre la representación de *vestigio* y la representación de *imagen*. Esta segunda representación es la que se da en el efecto que posee una semejanza con la forma de la causa. En la primera, por el contrario, el efecto representa la existencia de un influjo ejercido sobre él.

Las criaturas intelectuales, que conocen intelectualmente y aman, son portadoras de una imagen de la Trinidad; las no intelectuales son simple vestigio, en la medida en que son obra de un poder, llevan en sí la forma que les da un grado de ser y están destinadas a la conexión con otras realidades, de acuerdo con una ordenación final.

En *De Potentia* c. 9, a. 9, santo Tomás hace notar que, aun en el caso de la representación de imagen, existen diferencias entre la intelección y el amor divino y la intelección y el amor de las criaturas intelectuales.

En la esfera divina ni la intelección divina recibe su objeto de fuera ni la volición ama algo exterior. Dios produce las cosas, gracias a su saber de sí y ordena hacia sí todas las cosas como a su fin.

Nosotros, en cambio, recibimos el conocimiento de las cosas desde fuera y nuestro amor se dirige hacia cosas exteriores a nosotros. No obstante hay entre nuestra vida intelectual y afectiva y la vida divina una cierta semejanza. Santo Tomás la llama «*circulatio*»: «...pues la voluntad vuelve a aquello de donde partió la intelección. Pero en nosotros el círculo termina en lo que está fuera, al mover el bien exterior a nuestro entendimiento y el entendimiento a la voluntad y al tender la voluntad, mediante el apetito y el amor, al bien exterior. Pero, en Dios, ese círculo se cierra en sí mismo».

La circularidad es una imagen recurrente en el pensamiento influido por el neoplatonismo y su contenido aparece en múltiples ocasiones. También es cierto que no siempre es entendido de la misma manera. Curiosamente en el pensamiento moderno vuelve a aparecer la idea de circularidad.

La circularidad ha estado, casi siempre, colocada bajo la condena de que el pensamiento debe evitar cuidadosamente toda justificación de sus asertos mediante un proceso que, aparentando acudir a principios, superiores a aquellos, volvía a las mismas afirmaciones cuyo valor debía justificar. La idea de «círculo vicioso» era el estigma con que quedaban infamados los procesos discursivos que, además de inútiles, aparecían como inductores al engaño.

Pero también otro sentido de la circularidad, como se ha podido ver en el último texto citado de santo Tomás. Bien es verdad que aquí ya no se trata de un proceso discursivo, sino de una característica del conocimiento divino y de su relación con la voluntad también divina. Pero justamente la eminencia de esa circularidad constituye un ideal, diríamos, de la inteligencia y de la voluntad humanas. La perfecta inmanencia de la divinidad es un ideal que, de una manera u otra, atrae al espíritu humano. Así, por ejemplo, Hegel interpreta a Aristóteles en el sentido de que el Estagirita no es un realista; que, a su juicio, el entendimiento se piensa a sí mismo cuando recibe lo pensable, que lo pensable es engendrado justo cuando afecta al entendimiento[23].

23. Cfr. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. Suhrkamp, XIX, 217.

TRATADO SOBRE LA CREACIÓN

TEXTOS DE SANTO TOMÁS

Selección de José María Artola





DEL COMPENDIUM THEOLOGIAE AD FRATREM REGINALDUM
Libro I

Capítulo 68
De los efectos de la divinidad y, en primer lugar, del ser

Así pues, considerado lo referente a la unidad de la esencia divina y a la Trinidad de las personas, quedan por considerar los efectos de la Trinidad. El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, al que todos los demás efectos presuponen y sobre el que se fundan. Todo lo que, de alguna manera, es, existe por Dios necesariamente. En todas las cosas que se hallan ordenadas entre sí se encuentra comúnmente que lo que es primero y perfectísimo en un orden, es causa de aquellas cosas que, en dicho orden, se encuentran tras de él, a la manera que el fuego, que es caliente en grado máximo, es causa del calentamiento en los demás cuerpos cálidos. Pues las cosas imperfectas se originan de las perfectas, como las semillas de los animales y las plantas. Anteriormente (c. 3) se hizo patente que Dios es el ser primero y perfectísimo, de donde se sigue que sea causa del ser de todo aquello que tiene ser.

Todo lo que tiene algo por participación se reduce a aquello que lo tiene por esencia, como a su principio y causa. Así el hierro candente participa del fuego en virtud de aquel que es fuego por su propia esencia. Ya se expuso antes (c. 11) que Dios es su propio ser, por eso, a Dios le corresponde ser por su propia esencia y a todos los demás por participación, porque la esencia de cualquier otra cosa no es su ser, ya que el ser, absoluto y subsistente por sí mismo, no puede ser sino uno solo, como antes se dijo (c. 15). Así pues, es preciso que Dios sea la causa del ser de todas las cosas que son.

Capítulo 69

Que Dios, al crear las cosas, no presupone la materia

Ahora bien, esto muestra que Dios, al crear las cosas, no exige de antemano una materia, a partir de la cual opere. Porque ningún agente exige de antemano, para su acción, aquello que produce por su propia acción, sino solamente aquello que, mediante su acción, no puede producir. El constructor requiere, de antemano, por su acción, piedras y maderas, ya que no puede producirlas con su acción. La casa, en cambio, la produce con su acción y no la presupone. Sin embargo, es necesario que la materia sea producida por la acción de Dios, ya que ha sido puesto de relieve (c. 68) que todo lo que es, de cualquier manera que sea, tiene a Dios como causa de la existencia. Resulta, en consecuencia, que Dios, al actuar, no presupone la materia.

El acto es naturalmente anterior a la potencia, de donde se sigue que le compete, también con prioridad, la razón del principio. Ahora bien, todo principio que, al crear, presupone otro principio, posee la razón de principio de modo subsiguiente (*per posterius*). Dado que Dios es el principio de todas las cosas como acto primero y la materia, en cambio, como ser en potencia, resulta incongruente que Dios, al actuar, presuponga la materia.

Cuanto más universal es una causa, tanto más universal es su efecto. Porque las causas particulares adecúan los efectos de las causas universales a algo determinado, determinación que ciertamente se compara al efecto universal como el acto a la potencia. Así pues, toda causa que pone en acto algo, presupuesto aquello que está en potencia respecto a dicho acto, es una causa particular respecto a alguna causa más universal. Esto no ocurre con Dios, por ser causa primera, como se dijo antes (cc. 3 y 68). En consecuencia, no requiere, de antemano, para su acción, una materia. Así resulta, que le es propio producir las cosas en la existencia. Esto es crear y de ahí que la fe católica confiese que él es *Creador*.

Capítulo 70

Que crear sólo corresponde a Dios

También resulta manifiesto que sólo a Dios corresponde ser creador. Pues crear corresponde a aquella causa que no presupone otra más universal, como resulta evidente tras lo que se ha dicho. Esto solamente a Dios compete. En consecuencia, sólo Él es creador.

Cuanto más lejana está la potencia del acto, tanto mayor es el poder por el que la potencia pasa al acto. Pero por mucha que sea la distancia de la potencia

al acto, la distancia será aún mayor, si ni siquiera se da la potencia misma. En consecuencia, crear algo de la nada requiere un poder infinito. Pero sólo Dios, al ser de esencia infinita es de un poder infinito. Luego sólo Dios puede crear.

Capítulo 71

Que la diversidad de materia no es causa de diversidad en las cosas

Por lo anteriormente expuesto resulta patente que la causa de la diversidad en las cosas no es la diversidad de materia. Pues se puso en claro (c. 69) que la materia no es algo presupuesto a la acción divina por la que produce las cosas en el ser. Pero la causa de la diversidad de las cosas no procede de la materia, a no ser en cuanto que la materia se exige de antemano para la producción de las cosas, esto es, cuando se introducen formas diversas conforme a la diversidad de materia. Luego la materia no es causa de diversidad en las cosas producidas por Dios.

En la medida en que las cosas tienen ser, en esa medida tienen pluralidad y unidad, pues cada cosa, en la medida que es ente, es también una. Pero no tienen el ser de la forma en razón de la materia, sino más bien, el de la materia por las formas. Pues el acto es mejor que la potencia, pero aquello en razón de lo cual es algo, es preciso que sea mejor. En consecuencia, tampoco las formas son diversas para que correspondan a materias diversas, sino que las materias son diversas para que correspondan a formas diversas.

Capítulo 72

Cómo produjo Dios cosas diversas y cómo fue causada la pluralidad de las cosas

Pero si las cosas están referidas a la unidad y a la multiplicidad de la misma manera que lo están el ser y todo el ser de las cosas depende de Dios, como se mostró (c. 68), es preciso que la causa de pluralidad de las cosas proceda de Dios. Debemos considerar cómo ocurre esto.

Pues es necesario que todo agente produzca algo semejante a sí mismo, en la medida en que esto sea posible. Pero no era posible que las cosas producidas por Dios obtuvieran la semejanza de la bondad divina en aquella simplicidad que se encuentra en Dios. Por eso fue preciso que aquello que es uno y simple fuera representado en las cosas causadas de modo diverso y en desemejanza. Así fue necesario que hubiera diversidad en las cosas producidas por Dios, para que la diversidad de las cosas imitase a su modo la perfección divina.

Todo ser causado es finito, pues sólo la esencia de Dios es infinita, como antes se expuso (c. 18). Pero cualquier cosa finita, por la adición de otra, se hace mayor. En consecuencia, fue mejor que hubiera diversidad en las cosas creadas, para que así hubiera más cosas buenas, que el que sólo hubiera un único género de cosas producido por Dios. Es propio de lo óptimo aportar cosas óptimas. Por eso, fue congruente con Dios que produjera diversidad en las cosas.

Capítulo 73

De la diversidad, grado y orden de las cosas

Fue preciso que la diversidad en las cosas se estableciera con cierto orden, es decir, que algunas fueran mejores que otras. Pues esto es propio de la bondad divina, a saber, que comunique a las cosas causadas una semejanza de su bondad, tanto en cuanto esto sea posible. Pero Dios no es solamente bueno en sí mismo, sino que también excede en bondad a todas las demás cosas y las conduce hacia la bondad. Por eso, para que la semejanza de las cosas creadas con Dios fuese más perfecta, fue necesario que se establecieran algunas cosas mejores que otras y que algunas obrasen sobre otras conduciéndolas a la perfección. Pero la primera diversidad de las cosas consiste en la diversidad de las formas y la diversidad formal implica contrariedad. Ahora bien, en la contrariedad hay orden necesariamente, pues uno de los contrarios es siempre más perfecto. Por lo tanto, es necesario que la diversidad de las cosas haya sido instituida por Dios con cierto orden, esto es, que algunas sean mejores que otras.

Capítulo 74

De qué manera algunas cosas creadas tienen más de potencia y menos de acto, y otras al contrario

Como cada cosa en tanto es noble y perfecta, en cuanto accede a la semejanza divina y Dios es acto puro, sin mezcla de potencia, es necesario que las cosas superiores entre los entes, estén más en acto y tengan menos de potencia, pero las que son inferiores estén más en potencia. Lo que es preciso examinar es cómo ocurra esto.

Siendo Dios sempiterno e inmutable en su ser, lo más ínfimo entre las cosas, por poseer menos de la semejanza divina, es lo que está sometido a la generación y corrupción, que algunas veces existe y otras, no. Y como el ser sigue a la forma de la cosa, son así ciertamente cuando tienen forma, pero dejan de ser cuando son privados de la forma. Es preciso, por tanto, que en

tales cosas haya algo que pueda, algunas veces, tener la forma y, otras veces, estar privado de ella, y a esto llamamos materia. Por este motivo, las cosas ínfimas en la realidad tienen que estar compuestas de materia y forma. Pero aquellas que son superiores entre los entes creados se acercan, al máximo, a la semejanza del ser divino y no hay en ellas potencia a ser y no ser, sino que, alcanzan de Dios, por la creación, un ser sempiterno. Pero dado que la materia, –en aquello mismo que es–, sea potencia para ser, –lo que se logra por la forma–, los entes de tal índole, que en ellos no hay potencia para ser y no ser, no están compuestos de materia y forma, sino que son sólo formas subsistentes en su ser, que recibieron de Dios. Ahora bien, es necesario que tales substancias incorporales sean incorruptibles. Pues en todas las cosas corruptibles hay potencia a no ser, pero en aquellas no la hay, como se dijo. Son, por tanto, incorruptibles.

Nada se corrompe, a no ser que de él se separe la forma, pues el ser sigue siempre a la forma. Pero esta clase de substancias, al ser formas subsistentes, no pueden separarse de sus formas y así no pueden perder el ser. Luego son incorruptibles.

(...)

Capítulo 130

Que Dios gobierna todas las cosas y mueve a algunas por mediación de las causas segundas

Como quiera que las causas segundas no obran sino en virtud de la causa primera, como los instrumentos actúan mediante la dirección ejercida por el arte, es necesario que todos los otros agentes, por medio de los cuales Dios cumple la ordenación de su gobierno, actúen en virtud de Dios mismo. Así pues, la acción de cualquiera de ellos, está causada por Dios, como también el movimiento del móvil por la moción del motor. Ahora bien, es preciso que el motor y lo movido coincidan. Es necesario, por tanto, que Dios se haga presente internamente a todo agente, como actuando dentro de él, mientras mueve a ese mismo agente para que actúe.

No sólo el actuar de los agentes segundos es causado por Dios, sino su mismo existir, como más arriba (c. 68), se ha mostrado. Pero no ha de entenderse que la existencia de las cosas sea causada por Dios al modo con que la casa es causada por el constructor, que, aunque éste desaparezca, la casa permanece. Pues el constructor no causa la existencia de la casa más que en la medida en que mueve hacia la existencia de la casa, moción que es la construcción de la casa, por lo que directamente es causa del hacerse de la misma

casa, lo que ciertamente cesa, si desaparece el constructor. Pero Dios es, por sí mismo (*per se*), directamente causa del ser mismo, en cuanto comunica el ser a todas las cosas, a la manera como el sol comunica la luz al aire y a las demás cosas que son iluminadas por él. Y como, para la conservación de la luz en el aire, se requiere la permanente iluminación del sol, así también, para que las cosas permanezcan en la existencia, es preciso que Dios dé sin cesar la existencia a las cosas y, de esta forma, todas ellas, no sólo cuando comienzan a existir, sino también en tanto que se conservan en la existencia, se comparan con Dios como lo hecho con el hacedor. Ahora bien, es preciso que Dios esté presente a todas las cosas, en tanto éstas tienen existencia. Pero el existir es lo que está presente en todas las cosas del modo más íntimo. Luego es preciso que Dios esté en todas las cosas.

Quienquiera que ejecute el orden de su providencia, a través de algunas causas intermedias, tiene que conocer y ordenar los efectos de esas causas intermedias que, de otro modo, caerían fuera del orden de su providencia. Y, tanto más perfecta es la providencia del gobernante, cuanto más descienda su conocimiento y ordenación hasta los singulares, porque, si alguno de éstos se sustrae al conocimiento del gobernante, la determinación del singular mismo escapará a la providencia de aquél. Ya se mostró anteriormente (c. 123) que resulta necesario que todo se someta a la divina providencia y es patente que la divina providencia es perfectísima, porque todo lo que se dice de Dios, le conviene en grado máximo. Así pues, es necesario que la ordenación de su providencia se extienda hasta los mínimos efectos.

Capítulo 131

Que Dios dispone todas las cosas inmediatamente y no aminora su sabiduría

De acuerdo con todo lo anterior se sigue con claridad que, aun cuando el gobierno de las cosas se realice por Dios mediante las causas segundas, en lo tocante a la ejecución de la providencia, sin embargo, la disposición misma, u ordenación de la divina providencia se extiende inmediatamente a todas las cosas. Pues no ordena las primeras y las últimas cosas de tal modo, que las últimas y singulares las encomiende a otros para que sean éstos los que las ordenen. Porque esto acontece entre los hombres, a causa de la debilidad de su conocimiento, que no puede, al mismo tiempo, ocuparse de varias cosas. Así los gobernantes más elevados disponen de los grandes asuntos y encomiendan a otros los pequeños. Pero Dios puede conocer simultáneamente muchas cosas, como antes se mostró (c. 29), de ahí que no se aparte del gobierno de los grandes asuntos por ocuparse de los más pequeños.

(...).

Capítulo 135

Que Dios se halla en todas las cosas por potencia, esencia y presencia y todo lo ordena inmediatamente

Así pues, nada impide que Dios tenga también conocimiento de los efectos singulares y los ordenen inmediatamente por sí mismo, aunque ejecute esa ordenación mediante causas intermedias. Pero también, en la ejecución misma, se pone en contacto inmediato, en alguna manera, con todos los efectos, en tanto que todas las causas intermedias actúan en virtud de la causa primera, de tal modo que, de cierta manera, Él mismo parezca actuar en todo y puedan atribuírsele todas las obras de las causas segundas, como se atribuye al artífice la obra del instrumento. Se dice con más propiedad que es el artífice, más que el martillo, quien hace el cuchillo. Dios está inmediatamente en todos los efectos, porque Él es, por sí mismo, la causa del ser y todas las cosas son mantenidas por Él en el ser.

Y, conforme a estos tres modos inmediatos, se dice que Dios está en todas las cosas: por esencia, potencia y presencia. Por esencia, porque el ser de cualquier cosa es cierta participación del ser divino y así la esencia divina está presente a todo existente, en cuanto tiene ser, como la causa al propio efecto. Está por potencia, en cuanto que todas las cosas actúan en virtud de Dios. Por presencia, en cuanto que Dios mismo todo lo ordena y dispone inmediatamente.

Capítulo 136

Que sólo a Dios compete hacer milagros

Puesto que, en consecuencia, todo el orden de las causas segundas y su poder viene de Dios, pero Él no produce sus efectos por necesidad, sino por libre voluntad, como más arriba (c. 96) se manifestó, está claro que puede actuar fuera del orden de las causas segundas. Así, puede curar a quienes no pueden ser curados por acción natural, o hacer cosas de esta índole, que no pertenecen al orden de las causas naturales, pero sí, no obstante, al de la divina providencia, porque esto mismo que, a veces, es hecho por Dios fuera del orden natural de las causas, ha sido dispuesto por Dios con algún fin. Dado que algunos hechos de este tipo son realizados por Dios, fuera del orden de

las causas segundas, tales hechos se denominan milagro (*miracula*). Porque es admirable (*mirum*) que el efecto se vea y la causa se ignore. Siendo Dios causa, absolutamente oculta para nosotros, cuando algo es llevado a cabo por Él, fuera del orden de las causas segundas conocidas por nosotros, se dice que son absolutamente milagros. Pero si se produce algo por alguna causa oculta, para éste o aquél, no es un milagro en sentido pleno, sino respecto a aquel que ignora la causa. Por esta razón ocurre que algo aparezca como admirable para uno y para otro, que conoce la causa.

Resulta así que actuar fuera del orden de las causas segundas corresponde a Dios solamente, que ha instituido tal orden y al que no está ligado. Pero todas las demás cosas están sometidas a este orden y, por eso, realizar milagros es propio solamente de Dios, conforme al Salmista: «El único que hace grandes maravillas» (Salmo 72, 18). Así pues, cuando parece que alguna criatura hace milagros o no son verdaderos milagros –ya que se realizan por algunos poderes de las cosas naturales, aunque ocultos para nosotros, como acontece con los milagros de los demonios, que se producen por artes mágicas– o, si son verdaderos milagros, son impetrados de Dios por alguien para que se produzcan. Como tales milagros sólo se producen por acción divina, se aducen de modo conveniente en prueba de la fe, que se apoya en Dios solamente. Que algo manifestado por el hombre se afirme con autoridad divina, nunca se muestra de modo más oportuno que mediante obras, que sólo Dios puede llevar a cabo.

Milagros de esta índole, aunque realizados fuera del orden de las causas segundas, no pueden ser calificados estrictamente de contrarios a la naturaleza. Porque el orden natural incluye precisamente que las cosas inferiores se sometan a las acciones de los seres superiores. En consecuencia, lo que, en los cuerpos inferiores procede de la impresión de los cuerpos celestes, no puede decirse absolutamente que sea contra la naturaleza, aunque quizá, algunas veces, sea contra la naturaleza particular de esta o aquella cosa, como se ve claramente en el movimiento del agua, en el flujo y reflujo del mar, que acontece por acción de la luna. Así pues, también aquello que acontece en las criaturas por acción de Dios, aunque parezca ser contra el orden particular de las causas segundas, es, sin embargo, conforme con el orden universal de la naturaleza. No hay, por tanto, milagros contra la naturaleza.

Capítulo 137

Que se dice que hay algunos acontecimientos casuales y fortuitos

Aunque todas las cosas, incluso las mínimas, estén ordenadas por Dios, como se probó (cc. 131 ss.), nada impide que algunas acontezcan por casualidad y fortuitamente. Pues ocurre que algo es fortuito y casual, respecto de una causa inferior, cuando se produce algo fuera de su intención, lo que, sin embargo, no es fortuito o casual en relación con una causa superior, pues no se produce fuera de la intención de la segunda. Como resulta claro en el caso del amo que envía dos criados al mismo lugar, sin que sepa cada uno lo mandado al otro. El encuentro de los criados es casual para ellos, pero no para el amo. Así pues, cuando algunas cosas acontecen, fuera de la intención de las causas segundas, son fortuitos o casuales, en relación con esas causas y pueden llamarse casuales en sentido absoluto, porque los efectos se denominan en ese sentido, según la disposición de las causas próximas. Pero, si se tiene en cuenta la relación con Dios, no son fortuitas, sino previstas.

Capítulo 138

Si el hado es alguna naturaleza y qué cosa sea

De lo anterior aparece con claridad cuál sea el concepto de hado. Habiendo muchos efectos que acontecen casualmente, desde el punto de vista de las causas segundas, algunos no quieren reducirlos a ninguna causa superior que los ordene, viéndose obligados a negar totalmente el hado. Algunos, empero, quisieron reducir esos efectos, que parecen casuales y fortuitos, a una causa superior que los ordenara, pero, al no transcender el orden de las cosas corporales, atribuyeron la ordenación a los cuerpos superiores, esto es, a los celestes y dijeron que el hado era el poder de la posición de los astros, a partir de los cuales, decían, acontecían tales efectos. Pero, habiendo probado ya (c. 127) que el entendimiento y la voluntad, que son los principios propios de los actos humanos, no están sometidos, en sentido propio, a los cuerpos celestes, no puede decirse que aquellas cosas, que parecen suceder casual o fortuitamente en los asuntos humanos, se reduzcan a los cuerpos celestes, como a su causa ordenadora.

Ahora bien, el hado no parece darse más que en los asuntos humanos, en los que se da también la fortuna. Algunos suelen preguntarse acerca de estas cosas queriendo conocer el futuro. Y acerca de estas cuestiones suelen responder los adivinos. De ahí que «*fatum*» (*hado*) venga de «*fando*» (hablar, decir). Entender así el hado es ajeno a la fe.

Pero, como no sólo las cosas naturales, sino también las humanas están sometidas a la divina providencia, lo que parece ocurrir casualmente en los asuntos humanos, es preciso que se reduzca a la ordenación de la divina providencia. Y así, es necesario que afirmen el hado los que afirman que todas las cosas están sometidas a la divina providencia. El hado, así entendido, es, respecto de la divina providencia, su propio efecto. Es una manifestación, aplicada a las cosas, de la divina providencia, como dice Boecio es la *disposición*, esto es, la ordenación *inmutable inherente a las cosas mudables* (*De consolatione philosophiae*, IV, 6; PL 63, 815). Sin embargo, dado que con los infieles, en cuanto nos sea posible, no debemos tener en común ni siquiera los mismos términos, a fin de que no haya ocasión de error para los que no entienden estas cuestiones, es más prudente para los creyentes que callen el nombre del hado, habida cuenta de que «hado» se toma, de modo más adecuado y común, en su primera acepción. Por eso también Agustín, en el libro V del «*De civitate Dei*» (c. 1; PL 41, 141) dice que si alguien entiende el hado en el segundo sentido, «*mantenga su opinión y corrija el lenguaje*».

Capítulo 139

Que no todas las cosas acontecen por necesidad

Aunque el orden de la divina providencia aplicado a las cosas sea cierto, por lo que dice Boecio (*De consolatione philosophiae*, Lib. IV, pr. 6; PL 63, 815) que el hado es «*la disposición inmutable inherente a las cosas mudables*», no por eso, sin embargo, se sigue que todas las cosas acontecen por necesidad. Porque los efectos se llaman necesarios o contingentes, conforme a la condición de las causas próximas. Porque está claro que si la causa primera fuera necesaria y la causa segunda contingente, se sigue un efecto contingente, de la misma manera que la primera causa de la generación en las cosas corporales inferiores es el movimiento del cuerpo celeste, que, a pesar de que procede necesariamente, la generación y la corrupción en estos cuerpos inferiores procede contingentemente, porque las causas inferiores son contingentes y pueden fallar. Antes (c. 130) se ha probado que Dios ejecuta el orden de su providencia mediante las causas inferiores. Habrá, por tanto, algunos efectos de la divina providencia que son contingentes, de acuerdo con la condición de las causas inferiores.

Capítulo 140

Que, manteniéndose la divina providencia, muchas cosas son contingentes

Pero la contingencia de los efectos o de las causas no puede perturbar la certeza de la providencia divina. Pues hay tres factores que parecen proporcionar certeza a la providencia, a saber, la infalibilidad de la presciencia divina, la eficacia de la divina voluntad y la sabiduría de la ordenación divina, que descubre caminos suficientes para conseguir el efecto. Ninguno de tales factores repugna a la contingencia de las cosas.

Porque la ciencia infalible de Dios se refiere también a los futuros contingentes, en tanto que Dios intuye en su eternidad las cosas futuras, en tanto que son en acto en su ser, como se expuso más arriba (c. 133).

Además la voluntad de Dios, siendo causa universal de las cosas, no sólo es causa de que esto se haga, sino también que se haga de una cierta manera. Así pues, a la eficacia de la divina voluntad corresponde, no sólo el que se haga lo que Dios quiere, sino también que se haga de este modo, como quiere Él que sea hecho. Ahora bien, quiere que algunas cosas se hagan necesariamente y otras, contingentemente, ya que ambos modos se requieren para el ser completo del universo. En consecuencia, para que las cosas lleguen a existir de ambos modos, a unas las ajusta a causas necesarias; a otras, a causas contingentes, y otras, de modo contingente, la voluntad divina se cumple con eficacia.

Es también patente que, gracias a la sabiduría del orden divino, se guarda la certeza de la providencia, permaneciendo la contingencia de las cosas. Pues, si, por la providencia humana, puede hacerse que se preste auxilio a la causa, que puede fallar en obtener su efecto, de tal modo que, algunas veces, se produzca el efecto sin deficiencias, como se ve claramente en el médico que cura y en el viñador que administra un remedio a la esterilidad de la vid, mucho más acontece esto mediante la sabiduría del orden divino, de suerte que, aunque las causas contingentes puedan fallar en su efecto, por lo que a ellas misma respecta, sin embargo, aplicados ciertos remedios, siga indefectiblemente el efecto, lo que no suprime su contingencia. Así pues, es evidente que la contingencia de las cosas no excluye la certeza de la divina providencia.

Capítulo 141

Que la certeza de la divina providencia no excluye de las cosas los males

Del mismo modo también puede verse que, permaneciendo la providencia divina, pueden acontecer males en el mundo por defecto de las causas segundas. Pues vemos en causas ordenadas que acontece un mal en el efecto por defecto de la causa segunda, defecto que, sin embargo, no está causado en modo alguno por la causa primera, como el mal de la cojera está causado por la encorvadura de la pierna, no por la fuerza motriz del alma. Por eso, todo lo que en la cojera hay de movimiento se atribuye, como a su causa, a la fuerza motriz, pero lo que hay de paso torcido no procede de la fuerza motriz, sino de la curvatura de la pierna.

Por eso, lo que de malo acontece en las cosas, en cuanto a que tiene ser, o especie, o alguna naturaleza, se remite a Dios, como causa. Pues el mal no puede estar sino en el bien, como resulta patente por lo anteriormente (c. 118) dicho. Pero, en cuanto a lo que tiene de defecto, se remite a la causa inferior defectible. Y así, aunque Dios sea causa universal de todas las cosas, no es, sin embargo, causa de los males en cuanto males, pero todo el bien que se les añada, está causado por Dios.

Capítulo 142

Que no rebaja la bondad de Dios el que permita males

Y, sin embargo, no repugna a la bondad divina que Dios permita que haya males en las cosas gobernadas por Dios.

En *primer* lugar, porque no corresponde a la providencia echar a perder la naturaleza de los gobernados, sino salvarla. Pero la perfección del universo requiere que haya algunas cosas en las que no pueda ocurrir el mal, pero que haya otras que, si el mal se excluyera totalmente de las cosas, la providencia divina no gobernaría las cosas según la naturaleza de ellas, lo que constituiría un defecto mayor que los defectos singulares que serían suprimidos.

En *segundo* lugar, porque el bien de uno no puede ocurrir sin el mal del otro. Así vemos que la generación de uno no se realiza sin la corrupción del otro y el alimento del león no se da sin la muerte de otro animal, ni la paciencia del justo sin la persecución del injusto. En consecuencia, si el mal se excluyera totalmente de las cosas, se seguiría que se suprimirían también muchos bienes. No es propio, por tanto, de la divina providencia que se excluya totalmente de las cosas el mal, sino que los males que sobrevengan se ordenen a algún bien.

En *tercer* lugar, porque, gracias a los males particulares, resultan más estimables los bienes, cuando se los compara con ellos, como por la obscuridad de lo negro la claridad de lo blanco es más patente. De este modo, al permitir que haya males en el mundo, se hace más patente, en los bienes, la bondad divina y su sabiduría, gracias a la ordenación de los males hacia los bienes.

DE LA SUMA CONTRA LOS GENTILES

Libro II

Capítulo 15

Que, para todas las cosas, Dios es causa de ser

Como ya se mostró (c. 6) que Dios es para algunos principio de ser, es preciso mostrar, además, que nada, fuera de Él, existe si no es por Él.

Todo aquello que conviene a alguno, no por lo que él mismo es, le conviene por alguna causa, como «blanco» al hombre, pues lo que no tiene causa es primero e inmediato, por lo que es necesario que sea por sí y conforme a lo que él mismo es. Ahora bien, es imposible que algo, que es uno, convenga a dos cosas y a ambas conforme a lo que él mismo es. Porque lo que se dice de algo conforme a lo que él mismo es, no le excede. Así tener tres triángulos iguales a dos rectos, no excede al triángulo. En consecuencia, si algo conviene a dos, no convendrá a ambos según lo que es el mismo. Así pues, es imposible que algo, que es uno, se predique de dos, de tal modo que de ninguno de los dos se diga en razón de una causa (distinta). Por el contrario, o una es causa del otro, como el fuego es causa del calor para el cuerpo misto, siendo así que de ambos se dice que son cálidos, o bien, que un tercero sea causa para ambos, como el fuego es causa de que dos velas luzcan. Pero el ser (*esse*) se dice de todo lo que es. En consecuencia, es imposible que haya dos cosas y ninguna de ellas tenga causa de ser, sino que es preciso que ambas sean por una causa, o bien, que una de ellas sea causa del ser de la otra. Luego, es preciso que por aquél, que no tiene causa alguna del ser, sea todo aquello que, de cualquier modo, es. Anteriormente (Lib. I, c. 13) hemos hecho ver que Dios es aquel ente que no tiene causa del ser. En consecuencia, por Él es todo aquello, que es de alguna manera. Pero, si se dice que «ente» no es predicado unívoco, el argumento, no obstante, mantiene su valor concluyente, pues tal predicado no se dice de muchos equívocamente, sino por analogía y así es necesario que se lleve a cabo la reducción a un solo (principio).

Lo que conviene a algo por su naturaleza, no por otra causa, no puede darse allí de modo disminuido y deficiente. Pues, si a una naturaleza se le quita o añade algo esencial, será entonces otra naturaleza, como acontece

con los números, en los que si se resta o se suma la unidad, cambia la especie. Ahora bien, si, permaneciendo en su integridad la naturaleza o esencia de la cosa, se encontrase algo disminuido, está claro que eso no depende, sin más, de aquella naturaleza, sino de algún otro factor, por cuya desaparición disminuye. Luego aquello, que conviene a uno menos que a otros, no le conviene por su naturaleza solamente, sino por otra causa. En consecuencia, aquello, al que compete al máximo la predicación de un género, será la causa de todos los que están en dicho género. De ahí que veamos que lo que es cálido en grado máximo, es la causa del calor de todos los cálidos y que lo que es luminoso al máximo es causa de todo lo que es luminoso. Pero Dios es el ente máximo, como se mostró en el libro I (c. 13). Él es la causa, por tanto de todas aquellas cosas de las que se predica en «ente».

Conforme al orden de los efectos debe ser el orden de las causas, porque los efectos deben ser proporcionados a sus causas. De donde procede que, como los efectos propios se reducen a las causas propias, así también lo que es común en los efectos propios, se reduce a una causa común. De este modo, por encima de las causas particulares de esta o aquella generación, el sol es causa universal de la generación y el rey es causa universal del gobierno en el reino, por encima de las autoridades del reino y también de cada ciudad. Ahora bien, el (*esse*) es común a todos. Luego es preciso que, sobre todas las causas, haya alguna causa de quien sea propio dar el ser. Como antes (Lib. I., 1. c.) se probó, Dios es causa primera. Luego es necesario que todas las cosas, que son, lo sean por Dios.

Lo que se dice por esencia es causa de todos aquellos que se dicen por participación, como el fuego es causa de todo aquello que arde, en cuanto a este aspecto. Pero Dios es «ente» por su esencia, porque es el ser (*esse*) mismo. Pero todo otro ente es ente por participación, porque el ente que es su ser, no puede ser más que uno solo, como en el libro I (c. 42) se puso de relieve. Así pues, Dios es causa de ser para todos los demás.

Todo lo que puede ser y no ser, tiene alguna causa, porque, considerado en sí mismo, admite cualquiera de los dos extremos y, por eso, es necesario que algún otro lo determine a uno solo de ellos. De donde se sigue que, no pudiendo proceder hasta el infinito, haya algo necesario que sea causa de todos aquellos que pueden ser y no ser. Pero lo necesario es algo que posee la causa de su necesidad. Pero tampoco en esto se puede proceder hasta el infinito y, por eso, hay que llegar a algo que sea necesario por sí mismo. Ahora bien, esto no puede ser más que uno solo, como ya se probó en el libro I (c. 42). Y esto es Dios. En consecuencia, es preciso que toda otra cosa, distinta de Él, sea reducida a Él, como a su causa de ser.

Dios es hacedor de las cosas en tanto que está en acto, como se dijo antes (c. 7). Ahora bien, Él comprende, en su actualidad y perfección, todas las perfecciones de las cosas. Y, por eso, es hacedor de todas las cosas. Por esto no podría ocurrir, si a alguna otra cosa le fuera propio no existir por Él. A nada le es propio ser por otro y no ser por otro, porque si le es propio no ser por otro, es necesario que sea por sí mismo; lo que nunca puede ser por otro. Nada, por tanto, puede existir sino por Dios.

Las cosas imperfectas toman su origen de las perfectas, como el semen lo hace del animal. Pero Dios es el ente perfectísimo y el sumo bien, como se dijo en el libro I (cc. 28 y 41). Él es, por tanto, causa del ser para todos; especialmente, habiendo mostrado ya (*ibid*., c. 42) que tal ente no puede ser más que uno solo.

Esto lo confirma la autoridad divina. En el Salmo (146, 6) se dice: «Quien hizo cielo y tierra, el mar y todo lo que en ellos se contiene» y en Jn 1, 3: «Todas las cosas han sido hechas por Él y sin Él nada ha sido hecho». Y en Rm 11, 36: «Del cual, por el cual y en el cual son todas las cosas; a Él la gloria por los siglos».

Así se evita el error de los antiguos filósofos naturalistas, que afirmaban que algunos cuerpos no tenían causa de ser. Y también el de algunos que afirman que Dios no es causa de la substancia del cielo, sino sólo de su movimiento.

Capítulo 16

Que Dios produjo las cosas de la nada al ser

De lo anterior se sigue con claridad que Dios produjo las cosas en el ser, sin que hubiera, como materia, algo preexistente.

Pues si algo es efecto de Dios, o bien hay algo que le preexiste, o no. Si no lo hay, se alcanza lo propuesto, esto es, que Dios produzca un efecto sin que haya nada preexistente, como punto de partida. Pero si preexiste algo al efecto, o hay que proceder indefinidamente, lo que no es posible en las causas naturales, como lo prueba el Filósofo en el libro II de la *Metafísica* 2; 994 a 1ss., o bien hay que llegar a algo primero que no presupone otro. Y este primero no puede ser sino el mismo Dios. Pues se mostró en el libro I (c. 17) que él no es materia de alguna cosa, ni puede haber algo distinto de Dios para quien Dios no sea causa del ser, como se probó (c. prec.). Síguese, por tanto, que Dios, en la producción de su efecto, no necesita una materia precedente, a partir de la cual vaya a operar.

Cada materia, por la forma sobreinducida, se contrae a una cierta especie. Así pues, operar a partir de una materia previa, sobreinduciendo, de cualquier manera que sea, una forma, es propio de un agente ordenado a una especie determinada. Pero tal agente es un agente particular pues las causas son proporcionadas a las cosas creadas. Así resulta que el agente que requiere necesariamente una materia previa, a partir de la cual opera, es un agente particular. Pero Dios, como se vio antes (c. prec.), es agente, en cuanto causa universal del ser. Por eso, Dios no requiere en su acción una materia precedente.

Cuanto más universal es un efecto, tanto más alta es su causa propia, ya que, cuanto más alta es su causa, tanto mayor es el número de cosas a las que se extiende su poder. Ahora bien, ser es más universal que moverse, pues hay, entre los seres, algunos que no se pueden mover, como también lo dicen los filósofos, es el caso de las piedras y cosas semejantes. Es preciso, por tanto, que sobre la causa, que no actúa sino moviendo y transmutando, se dé aquella causa que es el primer principio de ser. Hemos demostrado que este principio es Dios (c. prec.). Así, Dios no actúa sólo moviendo y transmutando. Todo aquel que no puede producir que las cosas existan, si no es partiendo de una materia precedente, sólo actúa con movimiento y transmutación, pues hacer algo a partir de la materia implica cierto movimiento o mutación. Luego no es imposible producir las cosas en el ser, sin materia precedente. Así pues, Dios produce las cosas en la existencia sin materia previa.

Lo que actúa solamente mediante movimiento y mutación, no corresponde a la causa universal de aquello que es ser (*esse*). Pues, mediante movimiento y mutación, no se produce un ente a partir del no ente en su amplitud, sino que se produce este ente partiendo de un no ser este ente. Pero Dios es el principio universal del ser. Por lo tanto, no le corresponde actuar solamente mediante movimiento o mutación. Tampoco le corresponde tener necesidad de materia precedente para producir algo.

Todo agente produce algo semejante, en alguna medida, a sí mismo. Pero todo agente actúa en cuanto está en acto. El agente, al que corresponde producir el efecto causando, de alguna manera, la forma inherente a la materia, es un agente que está en acto por una forma, que le es inherente, y no por toda su substancia. Por eso, el Filósofo, en el libro VII de los *Metafísicos* (VI, 8;1033 b 16ss.) prueba que las cosas materiales, que tienen sus formas en las materias, se engendran por agentes materiales que tienen las formas en la materia, no por formas que existen por sí (solas). Ahora bien, Dios no es un ser en acto por algo que se añada, sino por su entera substancia, como se probó antes (Lib. I, cc. 22 y 23). Por eso el modo propio de su acción consiste en producir la cosa subsistente en su totalidad, no sólo la cosa inherente, esto es, la forma en la materia. En consecuencia, Dios no necesita, en su acción, una materia previa.

La materia, en comparación con el agente, es como quien recibe la acción que procede de éste. Pues el acto es del agente, como del término «*a quo*» (por o a partir de quien) y es del paciente, como el término «*in quo*» (en quien). Por este motivo, la materia viene exigida por algún agente, para que ella reciba la acción de éste último. Pues la acción misma del agente, recibida en el paciente, es acto del paciente y su forma, o una cierta incoación de la forma. pero Dios no actúa mediante una acción que necesite ser recibida en algún paciente, porque su acción es su substancia, como antes (cc. 8 y 9) se probó. En consecuencia, para producir un efecto no necesita una materia precedente.

Todo agente que, al actuar, necesita una materia precedente, tiene una materia proporcionada a su acción, de suerte que cuanto contiene en la virtud del agente, se encuentre totalmente en la potencia de la materia. De otro modo, no podría hacer pasar al acto todo lo que se encuentra en su virtud activa y resultaría que poseía aquella virtud inútilmente. Pero la materia no tiene tal proporción con Dios. Pues en la materia no hay potencia para cualquier cantidad, como resulta evidente por el Filósofo en el libro III de los *Físicos* (c. 6; 206 b 20-1), siendo así que el poder divino es absolutamente infinito, como se demostró en el libro I (c. 43). Así pues, Dios no requiere una materia precedente, a partir de la cual actúe necesariamente.

A cosas diversas corresponden diversas materias, pues no es la misma la materia de las cosas espirituales y corporales, ni la de los cuerpos celestes y la de las cosas corruptibles. Lo que resulta evidente, porque recibir, que es propiedad de la materia, no es del mismo género en los casos que acabamos de citar. La recepción, que se da en las cosas espirituales, es inteligible; así el entendimiento recibe las especies de los inteligibles, no según el ser material. Los cuerpos celestes cambian de lugar, pero no cambian de ser, como los cuerpos inferiores. No hay, por tanto, una materia única que esté en potencia del ser universal. En cambio, Dios mismo es universalmente activo respecto de todo el ser (c. prec.). Así pues, ninguna materia le corresponde en proporción. Luego no requiere necesariamente la materia.

Cuando en la naturaleza de las cosas hay alguna proporción y orden, entre cualesquiera cosas, es necesario que una de ellas sea por la otra, o ambas sean por alguna otra. Porque es preciso que el orden se constituya en una respondiendo a la otra. De otra manera, el orden o la proporción sería por casualidad, que es imposible de aceptar en los primeros principios de las cosas,

porque se seguiría, con más razón todavía, que todas las demás cosas serían por casualidad. Si, pues, hay alguna materia proporcionada a la acción divina, es necesario que, o una sea por la otra, o ambas por un tercero. Pero, siendo Dios el primer ser y la primera causa, no puede ser efecto de la materia, ni puede existir por alguna tercera causa. Resulta, por tanto, que, si se encuentra alguna materia proporcionada a la acción divina, Dios sea su causa.

El primero entre los entes tiene que ser causa de aquellas cosas que son, pues si no fuesen causadas tampoco serían ordenadas por él, como ya se dijo en este capítulo. Ahora bien, entre el acto y la potencia existe un orden tal que, en una y misma cosa, que algunas veces está en potencia y otras en acto, la potencia sea, en el tiempo, anterior al acto, por más que el acto sea anterior por naturaleza, sin embargo, hablando en absoluto, es necesario que el acto sea anterior a la potencia. Esto resulta patente, dado que la potencia no pasa al acto, si no es por un ser en acto. Pero la materia es ser en potencia. Luego es necesario que Dios, que es acto puro, sea absolutamente anterior a ella y, en consecuencia, su causa. Luego la materia no se presupone necesariamente a su acción.

La materia primera es, en cierto modo, porque es un ente en potencia, pero Dios causa de todo lo que es, como antes (c. prec.) se probó. Así pues, Dios es causa de la materia prima, a la que ninguna otra preexiste. Luego la acción divina no requiere una naturaleza preexistente.

La divina Escritura confirma, por su parte, esta verdad al decir (Gn 1, 1): «En el principio Dios creó el cielo y la tierra». Pues crear no es otra cosa más que producir algo en la existencia, sin materia alguna precedente.

De aquí nace la refutación del error de los antiguos filósofos que decían que la materia no tiene en absoluto causa alguna, porque veían siempre algo que preyacía a la acción de los agentes particulares. De aquí dedujeron la opinión, común a todos ellos, que de la nada, nada se hace. Lo cual es ciertamente verdad en los agentes particulares. No habían llegado todavía al conocimiento del agente universal, hacedor de todo ser y a cuya acción es necesario no presuponer nada.

Capítulo 17

Que la creación no es movimiento ni mutación

Habiendo mostrado lo anterior, resulta manifiesto que la acción de Dios, que es sin materia preyacente y se llama «creación», no es propiamente hablando, ni movimiento ni mutación.

Todo movimiento o mutación es «acto del que está en potencia en tanto que tal» (Aristóteles, *Phys.* III, 1; 201 a). Pero en esta acción (la creación) no preexiste algo, en potencia, que reciba la acción, como ya se dijo (en el cap. 16). Luego no es movimiento ni mutación.

Los extremos del movimiento o de la mutación entran en el mismo orden, o porque están en el mismo género, como los contrarios, como es patente en el movimiento de aumento y alteración y en el de traslado de lugar, o porque se comunican en una sola potencia de la materia, como la privación y la forma en la generación y corrupción. Ninguno de estos modos puede decirse en la creación. Pues en ella no hay potencia ni nada del mismo género que se presuponga a la creación, como fue probado. Así pues, no hay en ella ni movimiento ni mutación.

En toda mutación o movimiento debe de haber algo que esté dispuesto de manera distinta antes y después. Pues esto lo indica el término mismo de mutación. Pero donde toda la substancia de una cosa se produce en el ser, no puede haber algo que, siendo el mismo, esté dispuesto de un modo y de otro, porque eso no sería el producto sino algo presupuesto a la producción. Luego la creación no es mutación.

Es preciso que el movimiento o la mutación preceda, en duración, a lo que se hace mediante la mutación o el movimiento, porque el haber sido hecho es principio del descanso y término del movimiento. De donde procede que toda mutación sea movimiento o término del movimiento, que es sucesivo. Por eso, lo que se hace no es, porque mientras dura el movimiento, algo se hace y no es; pero, en el término mismo del movimiento, en el que da comienzo el reposo, ya no se hace algo sino que está hecho. Pero esto no puede ocurrir en la creación, porque, si la creación procediera como movimiento o mutación, sería preciso predeterminar algún sujeto: lo que es contrario al concepto de creación. La creación, pues, no es movimiento ni mutación.

Capítulo 18

Cómo se resuelven las objeciones contra la creación

De lo anterior se advierte la vaciedad de los que combaten la creación mediante razones tomadas de la naturaleza del movimiento o de la mutación, como si fuera necesario que la creación, al igual que los demás movimientos o mutaciones, se produjera en un sujeto y como si fuera necesario que el no ser se transmutara en ser, como el fuego se transmuta en aire.

Pues la creación no es mutación sino la dependencia misma del ser creado respecto del principio por el que es establecido. Y por eso, es del género de la relación. Por lo que nada le impide estar en lo creado como un sujeto.

Parece, sin embargo, que la creación es cierta mutación sólo según el modo de entender; esto es, en cuanto nuestro entendimiento considera una misma cosa, primero como no existente y luego como existente.

Está claro, sin embargo, que, si la creación es cierta relación, es una cierta realidad y que no es increada ni creada por otra relación. Dado que el efecto creado depende realmente del creador, es preciso que tal relación sea cierta realidad. Ahora bien, toda realidad es producida en el ser por Dios. (Luego aquella realidad) ha sido producida por Dios en el ser. Pero no ha sido creada por otra creación distinta de aquélla, por la que fue creada la criatura primera misma, que se dice creada por ella. Porque los accidentes y formas, así como no son por sí mismos, tampoco son creados por sí, por ser la creación una producción del ente, pero al existir (formas y accidentes) en otro, así también son creados en otros seres creados. Además. La relación no se relaciona por otra relación, porque así resultaría un proceso hasta el infinito, sino que se relaciona por sí misma, porque esencialmente es una relación. Por todo lo cual no se necesita otra creación, por la que se cree la creación misma dando así lugar a un proceso hasta el infinito.

Capítulo 20

Que ningún cuerpo puede crear

Pero de lo anterior resulta evidente que ningún cuerpo puede producir algo según el modo de creación.

Ningún cuerpo puede actuar si no se mueve, ya que es preciso que el agente y el paciente o el que hace y lo hecho estén juntos; «están juntos los que están en el mismo lugar», como se dice en el libro V de los *Físicos* (c. 3; 226 b 22-23). Pero un cuerpo no alcanza un lugar sino por el movimiento. Ningún cuerpo se mueve más que en el tiempo. Y así todo lo que se hace por acción de un cuerpo se hace sucesivamente. Ahora bien, la creación, como se mostró en el capítulo anterior, no admite sucesión. Luego nada puede ser producido por un cuerpo por modo de creación.

Todo agente que actúa moviendose, mueve necesariamente aquello sobre lo que actúa, porque lo hecho y lo recibido está en conformidad con la disposición del hacedor y del agente, porque todo agente produce algo semejante a sí mismo. Por eso si el agente no manteniendose en la misma disposición, actúa en tanto que varía por el movimiento, es necesario que también en el paciente y en lo hecho se produzca cierta renovación de las disposiciones, lo que, sin movimiento, no puede producirse. Pero, como ya ha sido probado, ningún cuerpo mueve, si no es movido. Luego nada se hace por la acción de un cuerpo, si no es a través del movimiento o mutación de lo hecho. Pero la creación no es mutación ni movimiento, como ya se dijo (cap. 17). Luego ningún cuerpo puede, creando, causar algo.

Como el agente y lo hecho tienen que ser semejantes, lo que no actúa con toda su substancia no puede producir toda la substancia del efecto, como lo prueba el Filósofo «a contrario», en el libro VII de los *Metafísicos* (c. 8; 1033 b 25 ss.) diciendo que la forma sin materia, actuando con todo su ser, no puede ser causa próxima de la generación, en lo que sólo la forma es educida del acto. Pero ningún cuerpo actúa con toda su substancia, aunque actúe todo él. Porque, dado que todo agente actúa por la forma por la que está en el acto, sólo podrá actuar con toda la substancia aquél, cuya substancia, en su totalidad, es forma. Esto no puede decirse de ningún cuerpo, ya que todo cuerpo tiene materia, por ser todo cuerpo mudable. Luego ningún cuerpo puede, con toda su substancia, producir algo. Lo que, sin embargo, pertenece a la razón de creación.

Crear no corresponde más que a la potencia infinita. Un agente será de tanto mayor potencia, cuanto mayor sea la distancia de la potencia al acto en la potencia a la que pueda actualizar. En el caso del agente que puede hacer fuego del agua, cuya potencia es mayor que la de quien hace fuego del aire. De donde se sigue que, si se suprime totalmente la potencia preexistente, se sobrepasa la proporción de toda distancia determinada y, por lo tanto, es necesario que la potencia del agente que da lugar a algo, sin ninguna potencia preexistente, sobrepase toda proporción pensable con la potencia de un agente que hace algo a partir de la materia. Pero ninguna potencia corporal es infinita, como lo prueba el Filósofo en el libro VIII de los *Físicos* (c. 10; 266 a 10 ss.). Luego ningún cuerpo puede crear algo, que es hacer algo de la nada.

El que mueve y lo movido, el que hace y lo hecho deben estar juntos, como se prueba en el libro VII de los *Físicos* (c. 2; 243 a 5). Ahora bien, el cuerpo agente no puede hacerse presente a su efecto más que por contacto, por el que los extremos de los que se tocan están juntos. Por eso es imposible que un cuerpo actúe más que por contacto. Pero el contacto de uno se refiere a otro. Por eso, si no hay nada preexistente además del agente, como ocurre en la creación, no puede haber contacto. Así pues, ningún cuerpo puede actuar por la creación.

Así se ve con claridad la falsedad de la afirmación de algunos que dicen que la substancia de los cuerpos celestes es la causa de la materia de los elementos, siendo así que la materia no puede tener por causa, si no es aquello que actúa por creación, pues ella es el primer sujeto del movimiento y de la mutación.

Capítulo 21

Sólo Dios crea

De lo anterior se puede mostrar además que la cración es la acción propia de Dios y que sólo Dios crea.

Dado que el orden de las acciones es conforme al orden de los agentes, porque la acción de un agente más noble es tambien más noble, es necesario que la acción primera sea propia del primer agente. Ahora bien, la creación es la primera acción, porque no presupone ninguna otra, pero todas las demás la presuponen a ella. Luego la creación es acción propia de solo Dios, que es el agente primero.

Se ha demostrado que Dios crea las cosas porque nada puede existir, además de Él, si no es causado por Él. Pero esto no le corresponde a ningún otro, porque ningún otro es causa universal del ser. Luego sólo a Dios compete la creación, como acción propia suya.

Los efectos corresponden proporcionalmente a sus causas, para que así atribuyamos los efectos en acto a causas que están en acto y los efectos en potencia a causas que están en potencia. Y de modo semejante, los efectos particulares a causas particulares y a las universales, los universales, como lo enseña el Filósofo en el libro II de los *Físicos* (c. 13; 195 b). Ahora bien, el ser (*esse*) es el primer causado, lo que resulta patente por razón de su comunidad. Así pues, la causa propia de ser es el agente primero y universal, que es Dios. Pero los demás agentes no son causa de ser en sentido absoluto, sino que son causa de «ser esto», como hombre o blanco. Ser en sentido absoluto es causado por creación, que no presupone nada, ya que no puede preexistir nada que esté fuera del ser absolutamente. Mediante otras producciones se hace este ser o tal ser, porque de un ente preexistente se hace este ente o tal ente. Luego la creación es acción propia de Dios.

Todo lo que es causado en orden a adquirir una cierta naturaleza, no puede ser la primera causa de esa naturaleza, sino la segunda e instrumental. Pues Sortes, que tiene causa de su humanidad, no puede ser la causa primera de la humanidad. Porque dado que su humanidad ha sido causada por alguien, se seguiría que sería causa de sí mismo, siendo él lo que es por la humanidad. Y, por esta razón, es necesario que el generante unívoco sea a modo de un agente instrumental respecto de quien es la causa primera de toda la especie. Es por esta razón por lo que es necesario reducir las causas agentes inferiores a las causas superiores, como las causas instrumentales se reducen a las primeras. Pero toda otra substancia, distinta de Dios, tiene el ser causado por otro, como antes (c. 15) se ha demostrado. Es imposible, por tanto, que sea causa del ser, salvo como causa instrumental y agente en virtud de otro. Pero el instrumento nunca se aplica, a no ser para causar algo por vía del movimiento, pues de la razón de instrumento es que sea motor movido. Pero la creación, como se ha hecho patente (c. 17), no es movimiento. Luego ninguna substancia, fuera de Dios, puede crear algo.

El instrumento se aplica por su concordancia con lo causado, para que sea intermediario entre la causa primera y lo causado y alcance a ambos y, de esta manera, el influjo de la primera llegue a lo causado por medio del instrumento. Por lo que es preciso que, en aquello mismo que es causado por el instrumento, haya algo que reciba el influjo de la causa primera. Lo que es contrario al concepto de creación, porque la creación no presupone nada. Queda, por tanto, asentado que nada, fuera de Dios, puede crear, ni como agente principal ni como instrumental.

Todo agente instrumental lleva a cabo la acción del agente principal mediante alguna accion propia y connatural como él mismo. Así el calor natural engendra carne mediante disolución y digestión y la sierra interviene, con sus cortes, en el perfeccionamiento del escaño. Si, pues, alguna criatura interviene en la creación como instrumento del primer creador, es necesario que lo realice mediante alguna acción debida a su naturaleza y propia de ésta.

Pero el efecto correspondiente a la acción propia del instrumento es anterior, en el proceso generativo, que el efecto que corresponde al agente principal. De aquí viene que al primer agente le corresponde el fin último. Pues es anterior cortar la madera que la forma del escaño y digerir el alimento que engendrar carne. Así pues, será necesario que haya algo, producido por la operación propia del creador instrumental, que sea previo, en el proceso generativo, al ser, que es el efecto que corresponde a la acción del primer creador. Pero esto es imposible, porque cuanto más común es algo, más pronto aparece en el proceso generativo. Así, como dice el Filósofo en el libro «*Sobre la generación de los animales*» (1, 2, 3; 376 a), en la generación del hombre el animal es anterior al hombre. Es imposible, por tanto, que alguna criatura cree, ni como agente principal ni de modo instrumental.

Capítulo 31

Que no es necesario que las criaturas hayan existido siempre

Partiendo de lo ya dicho queda por demostrar que no es necesario que las cosas creadas hayan existido desde la eternidad.

Si es necesario que exista la totalidad de las cosas creadas, o cualquiera de ellas, es preciso que tal necesidad la tenga por sí o por otro. Por sí no la puede tener. Más arriba (c. 15) se demostró que es necesario que todo ente exista por el primer ente. Pero lo que no tiene existencia en sí, es imposible que tenga por sí mismo necesidad de existir. Porque lo que es necesario que exista, es imposible que no exista. Y así, lo que tiene por sí mismo la necesidad de existir, tiene por sí mismo el no poder ser no ente y, en consecuencia, el no ser no ente; luego no es ente.

Pero si esta necesidad de la criatura es por otro, es preciso que sea por alguna causa extrínseca, porque cualquier cosa que se considere y sea intrínseco a la criatura, tiene el ser por otro. Pero las causas extrínsecas son la eficiente y la final. Pero de la eficiente se sigue que el efecto debe existir necesariamente porque el agente tiene que actuar necesariamente; pues por acción del agente el efecto depende de la causa eficiente. Luego, si el agente no tiene que actuar necesariamente en la producción del efecto, tampoco el efecto es necesario que exista absolutamente. Ahora bien, Dios no actúa necesariamente para producir las criaturas, como antes (c. 23) se probó. Por tanto, no es absolutamente necesario que la criatura exista, si atendemos a la necesidad que depende de la causa eficiente. Algo parecido ocurre con la necesidad que depende de la causa final. Pues, todo aquello que se ordena a un fin, no recibe necesidad del fin, si no es porque el fin no puede existir sin eso, como mantener la vida sin alimento, o no puede existir con bienestar, como hacer un viaje sin caballo. Ahora bien, el fin de la voluntad divina de la cual procedieron las cosas hacia la existencia, no puede ser otro que su bondad, como en el primer libro (c. 75 y ss.) se mostró. Esta bondad no depende ciertamente de las criaturas, ni cuanto a la existencia, porque por sí misma existe necesariamente, ni en cuanto a su bienestar, porque por sí misma es absolutamente perfecta; de todo lo cual se dieron pruebas anteriormente (L.1, cc. 13 y 28). No es pues absolutamente necesario que la criatura exista. Ni, en consecuencia, es necesario afirmar que la criatura existió siempre.

Lo que procede de la voluntad no es absolutamente necesario, salvo, si acaso, cuando es necesrio que la voluntad lo quiera. Pero Dios, como ha sido probado (cc. 9, 23), no produce las cosas a la existencia por la necesidad de

la naturaleza, sino por su voluntad; tampoco quiere necesariamente que las criaturas existan, como se probó en el primer libro (c. 81). Luego no es absolutamente necesario que la criatura exista. Luego tampoco es necesario que haya existido siempre.

De un agente voluntario no procede algo necesariamente, a no ser por razón del débito. Pero Dios no produce una criatura por tal razón, si se considera en absoluto la producción de las criaturas en su universalidad, como ya se probó antes (c. 28). Luego Dios no produce la criatura por necesidad. Ni tampoco es necesario, en consecuencia, que, si Dios es sempiterno, haya producido la criatura desde la eternidad.

Se ha demostrado antes (c. anterior) que la necesidad absoluta, en las cosas creadas, no es en relación con el primer principio, que, por sí mismo, es necesario que exista, esto es, Dios, sino en relación a otras causas, que, por sí mismas no existen necesariamente. Pero tal necesidad, la necesidad en relación a algo que, por sí mismo, no existe necesariamente, no obliga a que algo haya existido siempre. Pues, si alguien corre, síguese que se mueve; pero no es necesario que se haya movido siempre, porque el mismo correr no es, por sí mismo, necesario. Luego nada obliga a que las criaturas hayan existido siempre.

Capítulo 32

Razones que, partiendo de Dios, exponen los que quieren probar la eternidad del mundo

Dado que hay muchos que afirmaron que el mundo existió siempre y necesariamente y se han esforzado en demostrarlo, queda exponer sus razones, a fin de poner de manifiesto que no concluyen necesariamente que el mundo sea sempiterno (cfr. c. 35). En primer lugar, se expondrán las razones que se apoyan en Dios; en segundo lugar, las que parten de la criatura y en tercero, las que proceden de la manera con que han sido hechas las cosas, en cuanto que se considera que empiezan a existir como algo nuevo (c. 34).

Para probar la eternidad del mundo, désde Dios se aducen las siguientes razones:

1. Todo agente que no actúa siempre, se mueve por sí o por accidente. Por sí, como el fuego, que no siempre está quemando, empieza a quemar, o porque es encendido de nuevo, o porque es transportado de lugar de nuevo, para acercarlo al combustible. Por accidente, en cambio, como el motor animal

empieza a mover al animal, cuando se produce algún nuevo movimiento que le afecta; o por algo interior, como cuando el animal se despierta, una vez que ha terminado la digestión, y empieza a moverse, o por algo exterior, como cuando vienen de nuevo acciones que inducen a realizar alguna acción nueva. Ahora bien, Dios no se mueve, ni por sí mismo, ni por accidente, como se ha probado en el libro I (c. 13). En consecuencia, Dios obra siempre del mismo modo. Pero, gracias a su acción las cosas creadas subsisten en la existencia. Luego las criaturas existen siempre.

2. El efecto procede de la causa agente por la acción de ésta. Pero la acción de Dios es eterna; de otro modo el agente en acto se haría a partir del agente en potencia y sería preciso que éste fuera reducido al acto por algún agente anterior, lo que es imposible. Luego las cosas creadas por Dios, lo fueron desde la eternidad.

3. Puesta la causa suficiente, es necesario que se ponga el efecto. Pues, si aun puesta la causa, no es necesario que se ponga el efecto, será posible entonces, que, puesta la causa, el efecto sea y no sea. Así pues, la consecuencia del efecto, respecto de la causa, será sólo posible. Pero lo que es posible necesita de algún otro para que sea reducido al acto. Será, por tanto, necesario establecer alguna causa, mediante la cual se produzca que el efecto sea reducido al acto; y, de este modo, la causa primera no será suficiente. Pero Dios es causa suficiente de la producción de las criaturas. De otro modo no sería causa, sino que, más bien, se hallaría en potencia en relación con la causa, pues, añadiéndole algo, se convertiría en causa. Lo que resulta evidentemente imposible. Parece, por tanto, necesario que, existiendo Dios, desde la eternidad, la criatura también existiría eternamente.

4. El agente voluntario no retrasa la ejecución de su propósito de llevar a cabo algo, a no ser por motivo de algo, que se espera en el futuro y que todavía no está presente. Y esto ocurre, a veces, en el mismo agente, como cuando se aguarda que las fuerzas crezcan para ser eficaces, o la supresión de algún impedimento de tales fuerzas; pero, a veces, está fuera del agente, como cuando se espera la presencia de algo, ante lo cual debe realizarse la acción; o, por lo menos, se aguarda la llegada de un momento oportuno, que todavía no es presente, pues si la voluntad está determinada plenamente, la potencia ejecuta de inmediato, salvo que haya en ella un defecto. Así al imperio de la voluntad sigue inmediatamente el movimiento del miembro, a no ser que haya un defecto de la potencia motora que ejecuta el movimiento. Y, por este motivo, se ve con claridad que, cuando alguien quiere hacer algo y esto no se produce inmediatamente, es preciso que ello se deba, o a un defecto de la potencia, que esperamos sea suprimido, o a que la voluntad no está completamente decidida a hacerlo. Digo que hay voluntad completa, cuando quiere llevar a cabo algo absolutamente y de todos modos. Pero la voluntad está incompleta, cuando alguien no quiere hacer algo absolutamente, sino bajo alguna condición, que todavía no se ha dado, o con algún impedimento aún dura. Ahora bien, se sabe que todo lo que Dios quiere ahora que se produzca, quiso desde toda la eternidad que se produjera, porque no puede sobrevenirle un movimiento nuevo de voluntad. Ni pudo haber un defecto o impedimento de su potencia, ni pudo aguardar alguna otra cosa para la producción universal de la creación, ya que nada increado hay fuera de sí mismo, como se demostró antes (c. 15). Por lo tanto parece necesario que produjera las criaturas en la existencia desde la eternidad.

5. El agente intelectual no prefiere una cosa a otra más que por la superioridad de una cosa sobre otra. Pero, donde no hay ninguna diferencia, no puede haber superioridad. Así pues, donde no hay ninguna diferencia, no cabe preferencia de uno sobre otro. Y, por esta razón, de un agente, que es indiferente respecto a dos objetos, no resulta ninguna acción, como tampoco de la materia, ya que tal potencia se asemeja a la potencia de la materia. Pero entre un no ente y otro no ente, no puede haber diferencia. Pues un no ente no es preferible a otro no ente. Pero más allá de la totalidad de las criaturas, no hay más que la eternidad de Dios. Ahora bien, en la nada no se pueden señalar momentos diferentes, de modo que sea más conveniente hacer algo en uno de ellos más que en otro. Tampoco se puede en la eternidad, que, en su totalidad es uniforme y simple, como se probó en el libro I (c. 15). Queda, por tanto, establecido que, durante toda la eternidad, la voluntad de Dios es indiferente respecto a la producción de las criaturas. En consecuencia, su voluntad es, o que nunca, en toda la eternidad, haya criaturas, o bien, que siempre las haya. Ahora bien, consta que no es su voluntad que no existan nunca las criaturas, ya que es claro que las criaturas han sido fundadas por su voluntad. Parece, por tanto, que se concluye necesariamente que la criatura existió siempre.

6. En lo que se ordena a un fin, del fin recibe la necesidad, y, sobre todo, en lo que se hace voluntariamente. En consecuencia, es preciso que, manteniéndose el fin del mismo modo, lo que se ordena al fin se mantenga o se produzca en el mismo modo, a no ser que se introduzca una nueva referencia del mismo con respecto del fin. Pero el fin de las criaturas, que proceden de la voluntad divina, es la divina bondad la que, por sí sola, puede ser fin de la voluntad divina. Dado que la bondad divina, desde toda la eternidad, se mantiene en igualdad, consigo misma y en relación con la divina voluntad, pare-

ce que, del mismo modo, las criaturas son producidas en el ser por la divina voluntad, durante toda la eternidad; porque no puede afirmarse que les sobreviniera una nueva relación con el fin, si se dice con todo rigor que no existieron con anterioridad a un tiempo determinado, a partir del cual se afirma que empezaron a existir.

7. Siendo perfectísima la bondad divina, cuando se dice que todas las cosas procedieron por la bondad divina, esto no ha de entenderse como si algo de las criaturas se le añadiese a él, sino en el sentido de que es propio de la bondad el que ella misma se comunique dentro de lo posible, gracias a lo cual la bondad misma se manifiesta. Ahora bien, como todas las cosas participan de la bondad de Dios y así el ser (*esse*) perpetuo de la especie se denomina «ser divino» (Aristóteles, *De Anima* II, 4; 415 a 29). Pero la bondad divina es infinita. A ella le corresponde, por tanto, comunicarse sin límites, no sólo por un tiempo limitado. Parece, en consecuencia, corresponder a la bondad divina que algunas criaturas hayan existido desde la eternidad.

Éstas son, pues, las razones, tomadas desde Dios, por las que parece que las criaturas han existido siempre.

Capítulo 33

Razones de los que quieren demostrar
la eternidad del mundo partiendo de las criaturas

Hay también otras razones que, partiendo de las criaturas parecen probar lo mismo.

1. Lo que no tiene potencia al no ser, es imposible que no exista. Pero entre las criaturas hay algunas en las que ŋo hay potencia al no ser. Pues no puede haber potencia al no ser más que en aquellas cosas que tienen materia sujeta a contrariedad. La potencia a ser y a no ser es potencia a la privación y a la forma, cuyo sujeto es la materia. Pero la privación está siempre unida a la forma contraria ya que es imposible que la materia esté sin ninguna forma. Ahora bien, hay algunas criaturas en las que no hay materia sujeta a contrariedad, bien porque no tienen en modo alguno materia, como las substancias intelectuales, bien porque no tienen contrario como los cuerpos celestes, cuyo movimiento lo pone de manifiesto, al no tener contrario. Luego es imposible que algunas criaturas no existan. Por consiguiente, es necesario que tales criaturas existan siempre.

2. Cada cosa se mantiene tanto en el ser, cuanto sea su poder para existir, salvo que se produzca un accidente, como ocurre en aquellas cosas, que, por

violencia, se corrompen. Pero hay algunas criaturas en las que el poder de existir no es para un cierto tiempo determinado, sino para existir siempre. Así son los cuerpos celestes y las substancias intelectuales, pues son incorruptibles al no tener contrario. Resulta, por tanto, que les compete existir siempre. Pero lo que empieza a existir, no siempre existe. Por eso, no es propio de aquéllas empezar a existir.

3. Cada vez que algo empieza a moverse de nuevo, es necesario que el motor, o lo movido, o ambos, se hallen de modo distinto ahora, que hay movimiento, que antes, cuando no lo había. Porque hay un estado o cierta referencia del motor hacia lo movido, en cuanto está moviendo en acto. Pero la relación nueva no da comienzo sin que haya cambio de los dos, o por lo menos, de uno de los extremos. Ahora bien, lo que cambia de estado entre el momento actual y el pasado, se mueve. Luego es necesario que, previamente al movimiento que empieza de nuevo, haya otro movimiento en el movil o en el motor. De aquí se sigue es necesario que todo movimiento o sea eterno, o tenga antes de sí, otro movimiento. Luego el movimiento exixtió siempre. Luego, también, los móviles. Y de este modo, las criaturas existieron siempre, pues Dios es absolutamente inmóvil, como se puso de relieve en el primer libro (c. 13).

4. Todo agente que engendra algo semejante a sí mismo, pretende conservar el ser perpetuo en la especie, lo que no puede conservarse perpetuamente en el individuo. Ahora bien, es imposible que un apetito de la naturaleza sea vano. Luego es preciso que las especies de las cosas generales sean perpetuas.

5. Si el tiempo es perpetuo, es necesario que el movimiento lo sea también, ya que el tiempo es «número del movimiento». Y, en consecuencia, los móviles son perpetuos, dado que el movimiento es «acto del móvil». Pero el tiempo tiene que ser perpetuo. No cabe entender que el tiempo exista sin que haya un «ahora», como tampoco puede entenderse la línea sin el punto. Pero el «ahora» es siempre «el fin de lo pasado y el principio de lo futuro», pues es la definición del «ahora». Y, por eso, cualquier «ahora» dado tiene tiempo anterior y posterior. Por eso, no puede ser ni primero ni último. Resulta, en consecuencia, que los móviles, que son substancias creadas, existen desde la eternidad.

6. Es preciso afirmar o negar. Si, pues, a la negación de algo se sigue su afirmación positiva, es necesario que ese algo exista siempre. Pero el tiempo es de esta índole. Porque, si el tiempo no existió siempre, hay que admitir que el no ser fue anterior al ser del mismo, Y, de modo semejante, si no existirá siempre, es preciso que su no ser sea posterior a su ser. Pero, anterior y posterior, según la duración, no pueden darse si no hay tiempo, porque el

tiempo es «número de lo anterior y posterior». Y así, será preciso que el tiempo ha existido antes de empezar y que haya de existir después de cesar. Luego el tiempo tiene que ser eterno. Ahora bien, el tiempo es accidente, que, sin un sujeto, no puede existir. Pero su sujeto no es Dios, que está por encima del tiempo, por ser absolutamente inmovil, como se ha probado en el libro I (c. 13). Luego resulta que alguna substancia creada es eterna.

7. Muchas proposiciones son de tal índole que quien las niega, tiene que afirmarlas; como quien niega que la verdad exista, afirma que existe la verdad. Pues afirma que la negación que expresa, es verdadera. Y algo semejante sucede con el que niega este principio: «la contradicción no se da al mismo tiempo», porque al hacer esta negación, dice que la negación que expresa es verdadera y la afirmación opuesta, falsa. Así resulta que ambas no pueden verificarse respecto a lo mismo. Así pues, si aquello, a cuya remoción sigue su posición, tiene que ser siempre, como se ha probado (arg. ant.), se sigue que las citadas proposiciones, y todas las que se deducen de ellas, son sempiternas. Pero estas proposiciones no son Dios. Luego es preciso que algo, fuera de Dios, sea eterno.

En consecuencia, estas razones, y otras de esta índole, pueden tomarse del ámbito de las criaturas, para probar que las criaturas existieron siempre.

Capítulo 34

Razones para probar la eternidad del mundo
basadas en la acción productora

Pueden presentarse también otras razones, tomadas de la acción misma productora, a fin de probar lo mismo.

1. Lo que comúnmente es afirmado por todos, no puede ser totalmente falso. Pues una falsa opinión es una debilidad del entendimiento, como también un juicio falso referente al sensible propio ocurre por debilidad del sentido. Pero los defectos son accidentales, al estar fuera de la intención de la naturaleza. Pero lo que es accidental no puede darse siempre y en todos los casos; como el juicio, referente a los sabores, que es dado por todos los gustos, no puede ser falso. «Es sentencia común de todos los filósofos que nada puede hacerse de la nada» (Aristóteles *Phys.* I, 4;187 a 27-29). Luego es preciso que esto sea verdadero. Si, pues, algo ha sido hecho, es necesario que, a su vez, sea hecho a partir de algo. Pero no se puede proceder indefinidamente, porque entonces ninguna generación se llevaría a cabo, ya que no es posible recorrer infinitos puntos. Así es necesario llegar a algo primero, que no haya sido hecho. Pero todo ser que no siempre existió, tiene que ser hecho. Luego es necesario que aquello que es el punto de partida primero del que todas las cosas se hacen, sea sempiterno. Pero esto no es Dios, porque él no puede ser materia de cosa alguna, como se probó en el libro I (c. 17). Resulta, por tanto, que hay algo eterno fuera de Dios, a saber, la materia prima.

2. Si algo no se halla del mismo modo ahora y antes, es necesario que haya cambiado de alguna manera; porque es esto moverse, no hallarse igual ahora y antes. Pero todo lo que empieza a existir con novedad, no se halla del mismo modo ahora y antes. Es preciso, por tanto, que esto acontezca por algún movimiento o mutación. Pero todo movimiento o mutación se da en algún sujeto, pues es «acto del movil». Ahora bien, dado que el movimiento es anterior a aquello que se hace por el movimiento, porque es en eso donde termina el movimiento, es necesario que, con anterioridad a todo hecho, preexista algún sujeto móvil. Y como en esto no cabe un proceso indefinido es preciso llegar a un cierto sujeto primero, que no empiece como algo nuevo, sino que exista siempre.

3. Todo lo que empieza a existir, de nuevo, antes de existir, es posible que existiera; porque si no fuera así, sería imposible que él existiera y necesario que no existiera. De este modo sería siempre un no ente y nunca hubiera empezado a existir. Pero lo que es posible que exista, es un sujeto que es en potencia. Y así es necesario que, antes de cualquier cosa que empieza como algo nuevo, preexista el sujeto, que es ente en potencia. Y como esto no puede prolongarse indefinidamente, es preciso admitir algún primer sujeto, que no comenzó a existir como algo nuevo.

4. Ninguna substancia permanente existe, mientras está haciéndose; pues para esto está haciéndose, para que sea; si ya existiera, no se estaría haciendo. Pero mientras se hace, es necesario que haya algo que sea sujeto de la realización, pues ésta, como accidente que es, no puede existir sin sujeto. Así pues, todo lo que se hace tiene algún sujeto preexistente. Y, como esto no puede proceder indefinidamente, síguese que el primer sujeto no puede ser hecho, sino que es sempitermo. De donde se sigue, además, que fuera de Dios, hay algo eterno puesto que Dios no puede ser sujeto ni de la realización ni del movimiento.

Éstas son, pues, las razones, en las que algunos se basan, como si de demostraciones se tratara, para decir que es necesario que las cosas creadas existieron siempre. Y en esto contradicen a la fe católica, según cuya doctrina, nada fuera de Dios existió siempre, sino que todas las cosas comenzaron a existir, excepto el único Dios eterno.

Capítulo 35

Solución de las razones expuestas anteriormente y, en primer lugar de aquellas que partían de Dios

Es preciso, por tanto, mostrar que las razones antedichas no concluyen necesariamente. Y en primer lugar las que procedían partiendo del agente (c. 32).

No es necesario que Dios se mueva, por su misma naturaleza o accidentalmente, si sus efectos comienzan a existir con novedad, como argumentaba la «primera» razón. Porque la novedad del efecto puede denunciar mutación del agente, en cuanto demuestra la novedad de la acción; pues no puede ser que en el agente haya una nueva acción, sin que se mueva de algún modo, por lo menos, pasando de la iniciatividad al acto. Pero la novedad del efecto divino no demuestra novedad de acción en Dios, puesto que, como ya se dijo antes (c. 9), su acción es su esencia. Luego la novedad del efecto tampoco puede demostrar la mutación de Dios como agente.

Tampoco es necesario que, si la acción del primer agente es eterna, su efecto lo sea también, como concluía la «segunda» razón. Porque ya se mostró antes (c. 23) que Dios actúa voluntariamente en la producción de las cosas. Pero esto, no porque haya otra acción divina intermedia, como ocurre en nosotros, en que la acción de la virtud motiva media entre la acción de la voluntad y el efecto, como ya se dijo antes (c. 9), sino que es necesario que su entender y querer sea su hacer. Pero el efecto del entendimiento y de la voluntad se produce según la determinación del entendimiento y el imperio de la voluntad. Como por el entendimiento se determina cualquier otra condición de la cosa hecha, así también se le prescribe el tiempo, pues el arte no sólo determina que tal cosa sea esto, sino que lo sea en un determinado momento; como lo hace el médico que señala cuándo debe administrarse una poción. De donde se sigue que, si su querer fuera por sí mismo eficaz para producir el efecto, éste sobrevendría como algo nuevo procediendo de la antigua voluntad, sin que hubiera ninguna nueva acción. Nada impide, por tanto, decir que la acción de Dios existió desde toda la eternidad, pero que el efecto no existe eternamente, sino desde el momento en que se dispuso desde toda la eternidad.

Por lo anterior se ve con claridad que, aunque Dios sea causa suficiente de la producción de las cosas en la existencia, no es necesario, sin embargo, que se afirme que su efecto sea eterno, porque Dios lo sea, como concluía la «tercera» razón. Pues, puesta la causa suficiente, se pone el efecto, pero no un efecto extraño a la causa, porque ocurriría por insuficiencia de la casua, como si lo caliente no calentase. Pero el efecto propio de la voluntad consiste en que

sea aquello que la voluntad quiere. Ahora bien, si fuese algo distinto de lo que la voluntad quiere, el efecto no sería el propio efecto de la causa, sino algo ajeno. Pero la voluntad, como se ha dicho, así como quiere que esta cosa sea, también quiere que lo sea en un determinado momento. Por eso, para que la voluntad sea causa suficiente, no es preciso que el efecto exista cuando existe la voluntad, sino cuando la voluntad dispone que el efecto exista. Mas en lo que procede de agente natural ocurre de otra manera; porque la acción de la naturaleza es conforme a su ser y, por eso, el efecto es acorde con el ser de la causa. Pero la voluntad actúa, no conforme a su modo de ser, sino conforme a su propósito. En consecuencia, así como el efecto del agente natural sigue al ser del agente, el efecto del agente voluntario sigue al modo de lo propuesto.

Por lo anterior se ve con claridad que el efecto de la divina voluntad no se retrasa, aunque el efecto no haya existido siempre, a pesar de que la voluntad sí existe, como daba por supuesto la «cuarta» razón. Pues bajo la voluntad divina cae, no sólo que su efecto exista, sino que exista en un momento determinado. Así pues, lo querido, esto es, que la criatura exista en un momento determinado, no se retrasa, porque la criatura empieza a existir en el momento en que Dios lo dispuso desde la eternidad.

Tampoco cabe, antes del comienzo de toda la creación, que haya ninguna división de las partes de alguna duración, como se suponía en la «quinta» razón. Porque la nada no tiene ni medida ni duración. La duración de Dios, que es la eternidad, no tiene partes, sino que es absolutamente simple, ni tiene antes ni después, al ser Dios inmóvil, como se mostró en el primer libro (c. 15). No ha lugar, por tanto, a la comparación entre el comienzo de toda la creación y algunos momentos diversos, determinados dentro de alguna medida preexistente, respecto de los cuales el comienzo de las criaturas puede hallarse en relación semejante o no, como para que sea necesario que haya en el agente una razón por la que produjera en el ser a una criatura en tal momento y no en el precedente o en el siguiente. Esta razón sería ciertamente necesaria, si alguna duración, divisible en partes, hubiera sido producida fuera del conjunto total de las criaturas. Esto acaece en los agentes particulares, por los que es producido un efecto en el tiempo, pero no el mismo tiempo. Pero Dios produjo simultáneamente en el ser a la criatura y al tiempo. No hay, por tanto, motivo para examinar por qué ahora y no antes, sino sólo por qué no siempre. Esto mismo aparece de modo semejante en el lugar. Pues los cuerpos particulares, así como son producidos en un tiempo determinado, también lo son en un lugar determinado. Y, al tener fuera de sí el tiempo y el lugar, que los contienen, es preciso que haya una razón por la que son produ-

cidos en este lugar y en este tiempo con preferencia a otro. Pero en la totalidad del cielo, fuera del cual no hay lugar y con el que es producido el lugar universal de todas las cosas, no hay razón a considerar por qué fue establecido aquí y no allí. Como algunos pensaron que sí había que examinar esta razón, cayeron en el error de poner el infinito en los cuerpos. De modo semejante, en la producción de la totalidad de las criaturas, fuera de la cual no hay tiempo y, con la que simultáneamente, se produce el tiempo, no hay que buscar la razón de por qué ahora y no antes, por lo que seríamos llevados a admitir la infinitud del tiempo, sino solamente por qué no siempre, o por qué después del no ser o con algún momento inicial.

Para investigar esto, la «sexta» razón procedía desde el fin, que es el único que puede inducir necesidad en lo que se produce voluntariamente. Ahora bien, el fin de la voluntad divina no puede ser otro que su bondad. Pero no actúa para producir en la existencia a este fin, como el artífice actúa para dar realidad a lo artificiado, ya que la bondad de Dios es eterna e inmutable y de tal índole que nada le puede añadir nada. Ni tampoco podría decirse que Dios actúe para mejorarse a sí mismo. Ni tampoco actúa para adquirir para sí este fin, como el rey combate para ganar una ciudad; pues él mismo es su bondad. Queda, por tanto, que Dios actúa por un fin, porque produce el efecto con objeto de que el fin se participe. Así pues, al producir las cosas por el fin, no hay que considerar, como razón de la obra sempiterna, a la uniforme disposición del fin en relación con el agente; sino que hay que considerar, más bien, la disposición del fin al efecto, que se hace por el fin, para que de tal modo se produzca el efecto, como más convenga en orden al fin. De donde se sigue que, de la uniforme disposición del fin respecto al agente, no puede concluirse que el efecto sea sempiterno.

Tampoco es necesario que el efecto divino haya existido siempre, porque así se ordenaría de modo más conveniente al fin, como parecía proceder la «séptima» razón; por el contrario, se ordena de modo más conveniente al fin, gracias a no haber existido siempre. Pues todo agente que produce un efecto a fin de que participe de su forma, busca introducir en el efecto una semejanza suya. Así convino a la voluntad divina, producir a la criatura para participación de su bondad, de suerte que, por su semejanza, representase la bondad divina. Pero no es posible que tal representación sea de igual medida, como el efecto unívoco representa a su causa, para que así fuera necesario que por la bondad infinita fueran producidos efectos eternos, sino como lo excedente es representado por aquello a lo que excede. Ahora bien, el exceso de la bondad divina sobre la criatura se expresa del mejor modo por el

hecho de que las criaturas no existieron siempre. Pues, así aparece gráficamente que todas las demás cosas, excepto Él mismo, le tienen a Él como autor de su ser, y que su poder no está atado a producir tales efectos, como la naturaleza lo está respecto de los efectos naturales y que, en consecuencia, que Él es un agente voluntario e inteligente. Algunos afirmaron lo contrario al dar por supuesto la eternidad de las criaturas.

Así pues, por parte del agente, nada nos obliga a afirmar la eternidad de las cosas.

Capítulo 36

Solución de las razones que partían de las cosas hechas

Igualmente tampoco hay nada por parte de las criaturas que nos induzca a afirmar su eternidad (c. 33).

Pues la necesidad de existir, que se encuentra en las criaturas, a partir de la cual se toma la «primera» razón, es la necesidad del orden, como antes (c. 30) se dijo. Pero la necesidad de orden no obliga, a quien tiene dentro de sí tal necesidad, a haber existido siempre, como más arriba (c. 31) se indicó. Pues, aunque la substancia del cielo, al carecer de potencia para el no ser, tenga necesidad para existir, sin embargo, tal necesidad sigue a su substancia. De donde se deduce que, una vez ya constituida la substancia en la existencia, tal necesidad induce la imposibilidad de no existir, pero no hace imposible que el cielo no exista, habida cuenta de que se trata de la producción de la substancia misma.

De modo semejante, también la capacidad de existir siempre, a partir de la cual procedía la «segunda» razón, presupone la producción de la substancia. Por eso, tratándose de la producción de la substancia del cielo, dicha capacidad de sempiternidad no puede ser argumento suficiente.

Tampoco nos obliga la razón aducida después. Pues es patente (c. ant.) que, sin mutación de sí mismo, puede Dios dar lugar a algo nuevo no sempiterno. Pero si es posible que algo nuevo puede ser hecho por Él, es evidente que también puede ser movido, pues la novedad del movimiento sigue una disposición de la voluntad eterna, que se refiere a un movimiento que no tiene que existir siempre.

De un modo semejante, la intención de los agentes naturales, referente a la perpetuidad de las especies, de la que partía la «cuarta» razón, también presupone los agentes naturales ya producidos. Por lo tanto, esta razón no tiene lugar más que en las cosas naturales ya producidas en el ser, pero no cuando se trata de la producción de las cosas. Más adelante se verá si es necesario afirmar una generación, que ha de durar perpetuamente.

También la razón «quinta», basada en el tiempo, más supone que prueba la eternidad del movimiento. Como el antes y el después y la continuidad del tiempo, sigue el antes y el después y la continuidad del movimiento, conforme a la doctrina de Aristóteles (IV *Phys.*11; 219 a 2ss.), resulta evidente que el mismo instante es el principio del futuro y el fin del pasado, porque algo fijado en el movimiento es principio y fin de las diversas partes del movimiento. No será, por tanto necesario, que todo instante sea de esta índole, a no ser que toda fijación en el tiempo se tome como punto medio entre el antes y el después en el movimiento, lo que constituye la afirmación de un movimiento sempiterno. Pero el que diga que el movimiento no es sempiterno, puede decir que el primer instante del tiempo es principio del futuro y no es fin de pretérito alguno. Y no repugna a la sucesión del tiempo que se afirme en él un «ahora», que es principio y no fin, porque la línea, en la que se fija un punto, que es principio y no fin, es algo estático y no fluyente; ya que también en algún movimiento particular, que tampoco es estático sino fluyente, puede fijarse algo como principio del movimiento únicamente y no como fin, pues, de otro modo, el movimiento sería perpetuo, lo que es imposible.

El que se ponga el no ser del tiempo antes que a su ser, si el tiempo comienza, no nos obliga a decir que se afirma que el tiempo existe, si se afirma que no existe, como argüía la razón «sexta». Porque el «antes», cuando decimos «antes que el tiempo existiese», no establece alguna parte del tiempo en la realidad, sino sólo en la imaginación. Pues cuando decimos que el tiempo existe «tras no existir», queremos decir que no hubo una parte del tiempo, anterior a ese «ahora» que hemos determinado; de la misma manera que, cuando decimos que «nada hay sobre el cielo», no damos a entender que haya un lugar fuera del cielo, que pueda calificarse de más elevado respecto del cielo, sino que no hay un lugar superior a él. Pero, en ambos casos, la imaginación puede imponer una cierta medida a la cosa existente. Por este motivo, así como no hay que afirmar una cantidad corporal infinita, como se dice en *Phys.* (III, c. 6; 206 a 16), tampoco hay un tiempo eterno.

La verdad de las proposiciones, que debe conceder hasta quien las niega, de donde partía la razón «septima», tiene la necesidad propia del orden que el predicado dice en relación con el sujeto. De donde no se sigue que una cosa real exista siempre, a no ser, quizás, el entendimiento divino, en el que se halla la raíz de toda verdad, como se mostró en el primer libro (c. 62).

Está claro, por tanto, que las razones inducidas por las criaturas no fuerzan a afirmar la eternidad del mundo.

Capítulo 37

Solución de las razones que se tomaban del modo de producción de las cosas

Falta por mostrar que tampoco por parte de la producción de las cosas, puede alguna razón aducida forzar a llegar a semejante conclusión.

Pues es sentencia común, entre los filósofos que dicen que «de la nada nada se hace», que es una proposición verdadera, de conformidad con el «hacerse» que ellos tenían en cuenta. Puesto que todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos, cuyo objeto son los singulares, el saber humano avanzó desde los conocimientos particulares a los universales. Por este motivo, los que buscaban el principio de las cosas consideraron solamente las realizaciones particulares de los entes, inquiriendo cómo se hace este fuego o esta piedra. Y así, los primeros, considerando el hacerse de las cosas, de un modo más exterior que lo conveniente, afirmaron que la cosa se hacía solamente conforme a ciertas disposiciones accidentales, como «escaso, denso», y otras parecidas, diciendo, en consecuencia, que el hacerse no es sino «alterarse», ya que pensaban que cada cosa se hacía a partir de un ente en acto. Más tarde, filósofos posteriores, consideraron la realización de las cosas más intrínsecamente, llegaron a la producción de las cosas según la substancia, y afirmaron que no procede que algo se haga a partir de un ente en acto, a no ser accidentalmente, sino que, por esencia, debe hacerse algo de un ente en potencia. Pero este hacerse, esto es, de un ente a partir de un ente, sea cual fuere, es la producción de un ente particular. Este ente es producido en cuanto es este ente, sea hombre o fuego, pero, no en cuanto es en sentido universal. Porque previamente había un ente, que se transmuta en este ente. Pero indagando más profundamente en el origen de las cosas, consideraron finalmente la procedencia de todo el ente creado desde una sola causa primera, como aparece con claridad de las razones que lo prueban, como antes (c. 16) se dijo. Pero en esta procedencia de todo ente a partir de Dios no es posible que algo se haga de algún otro preyacente, pues no sería la producción de todo el ente creado.

A esta primera producción no llegaron los primeros (filósofos) naturalistas, de quienes era principio común que «de la nada, nada se hace». O, si algunos llegaron, estimaron que no le competía propiamente el nombre de «producción», ya que este nombre implica movimiento o mutación. Pero en este origen de todo el ente, a partir de un único ente primero, no puede entenderse la transmutación de un ente en otro, como ya se dijo (c. 17). Por

este motivo, tampoco le corresponde al filósofo natural considerar esta suerte de origen de las cosas. Es quien se dedica a la filosofía primera, que considera el ente en común y aquellas cosas que están separadas de la materia, aquel a quien corresponde esta consideración. Nosotros, sin embargo, amparados por cierta semejanza, trasladamos hasta aquel origen el nombre de «producción», de manera que llamamos «producidas» a cualesquiera cosas, cuya esencia o naturaleza está originada por otros.

Por lo anterior se advierte que tampoco concluye con necesidad la «segunda» razón, que partía de la noción de movimiento. Porque la creación sólo metafóricamente puede llamarse mutación, en la medida en que se considera que lo creado tiene existencia, después de no existir. Por esta razón se dice que algo se hace de otro, cuando no ha habido transmutación entre ellos, por el mero hecho de que uno de ellos está después de otro, como se dice que «el día viene de la noche». Y la idea de movimiento añadida no sirve para nada, porque lo que no es, de ningún modo, no puede encontrarse de algún modo, de suerte que pudiera obtenerse la conclusión de que cuando empieza a existir «se halla de modo distinto ahora y antes».

De lo dicho se sigue asimismo que no tiene por qué preceder alguna potencia pasiva a la existencia de la totalidad del ente creado, como era la conclusión de la «tercera» razón. Pues esto es necesario en aquellas cosas que comienzan la existencia mediante el movimiento, porque el movimiento es «acto del existente en potencia». Ahora bien, el ente creado, antes de que existiera, fue posible en virtud de la potencia del agente, por la que empezó tambien a existir. O bien, era posible por la relación de los términos, entre los que no había repugnancia; esta forma de posibilidad es la que Aristóteles en el V de los *Metafísicos* (12; 1019 b 34-5) llama posible «no según potencia». Pues este predicado, que es «existir» no repugna a este sujeto que es «mundo» u «hombre»; en cambio, «conmensurable» repugna a «diámetro». De aquí se sigue que no sea imposible existir y, en consecuencia, que sea posible existir antes que existiera, aun cuando no haya potencia alguna. Pero en todo aquello que se hace a través del movimiento, es preciso que antes sea posible, gracias a alguna potencia pasiva. Refiriendose a esto el Filósofo, en el VII de los *Metafísicos* (VI, 7; 1032 a 20 ss.) utiliza esta razón.

Esto mismo pone también en claro que la «cuarta» razón tampoco prueba lo que pretende. Pues el hacerse no es simultáneo con la existencia de la cosa, en aquellas cosas que se hacen con movimiento, en cuyo hacerse hallamos sucesión. Pero en las cosas que no se hacen con movimiento, el hacerse no es anterior a la existencia.

Así resulta evidente que nada impide decir que el mundo no existió siempre. Que es lo que afirma la fe católica: Gn 1, 1: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra». Y en Pr 8, 22 se dice de Dios: «Antes de que hicera nada, al principio», etc.

Capítulo 38

Razones por las que algunos se esfuerzan en demostrar que el mundo no es eterno

Pero hay algunas razones que algunos aducen para probar que el mundo no ha existido siempre y que parten de las siguientes consideraciones.

1. Se ha demostrado que Dios es causa de la existencia de todas las cosas. Pero la causa tiene que preceder en duración a lo que se hace por acción de la causa.

2. Como el ser en su totalidad ha sido creado por Dios, no puede decirse que haya sido hecho a partir de algún ente y así resulta que ha sido hecho de la nada y, en consecuencia, que tiene el ser después del no ser.

3. Porque lo infinito no puede ser recorrido. Pero si el mundo hubiera existido siempre, el infinito ya habría sido recorrido. Porque el pasado ya ha sido recorrido. Pero, si el mundo existió siempre, hay un número infinito de días o de pasadas circonvoluciones solares.

4. Síguese además que se añade algo al infinito, porque cada día se añade de nuevo a los días y revoluciones pasadas.

5. Síguese que hay que proceder indefinidamente en la serie de causas eficientes, si hubo siempre generaciones. Lo que es preciso afirmar si el mundo ha existido siempre; pues la causa del hijo es el padre y de éste, otro, y así hasta el infinito.

6. Se seguirá que haya infinitos existentes, esto es, las almas inmortales de los infinitos hombres pretéritos.

Basta apuntar estas razones, que no concluyen necesariamente, aunque sean probables, para que no parezca que la fe católica se apoya en razones baladíes, y no, más bien, en la solidísima doctrina divina. Por eso, parece conveniente exponer la manera como estas razones quedan soslayadas por aquellos que afirmaron la eternidad del mundo.

En cuanto a lo que se dice en «primer» lugar que el agente precede necesariamente al efecto, que se produce por su operación, es verdad en los que actúan con movimiento, porque el efecto no existe sino al término del movimiento; el agente, en cambio, es necesario que exista también cuando comienza el movimiento. Pero esto no es necesario en aquellas cosas que obran

instantáneamente. Así, el sol, mientras está en el oriente, ilumina, al mismo tiempo, nuestro hemisferio.

Lo que se dice en «segundo» lugar no es válido. Lo contradictorio, respecto de «hacerse algo de algo», –que tiene que admitirse, si no se acepta esa proposición– es «no hacerse de algo», pero no «hacerse de la nada», salvo que se entienda en el sentido anterior. Pero de esto no puede concluirse que se haga después de no ser.

Tampoco es concluyente lo que se dice en «tercer» lugar. Porque lo infinito, aunque no se dé simultáneamente en acto, puede darse sucesivamente, porque, tomado así, cualquier infinito es finito. Así pues, cualquiera de las circonvoluciones pasadas pudo transcurrir, porque era finita. Pero, tomadas todas en conjunto, si el mundo hubiera existido siempre, no se habría podido señalar la primera. Y en consecuencia, tampoco el tránsito, ya que éste exige dos extremos.

Lo que se propone en «cuarto» lugar es débil. Porque nada impide que se le añada algo al infinito por aquella parte por la que es finito. Pero por la afirmación de un tiempo eterno, síguese que es infinito por su parte «anterior», pero finito por su parte «posterior», puesto que el presente es el término del pretérito.

Tampoco es concluyente lo que se dice «quinto» lugar. Porque no es posible, según los filósofos, proceder indefinidamente, tratándose de causas que actúan simultáneamente; ya que sería preciso que el efecto dependiera de infinitas acciones que existieran al mismo tiempo. Y de esta índole son las causas que, por sí mismas (en el ejercicio de su causalidad) son infinitas; porque su infinitud (numérica) es necesaria para que se produzca lo causado. Pero, en las causas que no actúan simultáneamente, esto no es imposible, conforme a aquellos que defienden una generación perpetua. Pero esta infinitud es algo que accidental a las causas, pues es accidental al padre de Sortes que sea hijo, o no sea hijo, de otro. Pero no es accidental al bastón, en cuanto mueve la piedra, que sea movido por la mano; pues mueve en cuanto es movido.

Ahora bien lo que se objeta en «sexto» lugar en cuanto a las almas, ofrece mayor dificultad. Pero, con todo, no es un argumento muy útil, porque supone muchas cosas (cfr. c. 81 ad 3). Algunos, que admitían la eternidad del mundo, afirmaron, además, que las almas humanas no existían después del cuerpo. Pero hubo quienes defendieron que, de todas las almas no queda más que el entendimiento, el agente, según unos, el agente, según otros. Algunos afirmaron el retorno de las almas, pues dijeron que las mismas almas, tras algunos siglos, vuelven a los cuerpos. Pero hay también los que no perciben

inconvenientes en afirmar que hay algunos infinitos en acto, en aquellas cosas que no están ordenadas entre sí.

Pero puede hallarse un procedimiento más eficaz para demostrar esto, partiendo del fin de la voluntad divina, como arriba (c. 35) ya se hizo notar. Pues el fin de la voluntad divina, en la producción de las cosas, es la misma bondad de Dios, en tanto que se manifiesta mediante lo causado. Ahora bien, el modo más perfecto, por el que se manifiesta el poder y la voluntad de Dios, consiste en que las cosas distintas de él, no existieron siempre. Pues así se muestra manifiestamente que las demás cosas, distintas de él, de él han recibido la axistencia, porque no siempre existieron. También se pone de manifiesto que Dios no actúa por necesidad de la naturaleza y que su poder para obrar es infinito. Por eso fue muy conveniente a la bondad divina, dar a las cosas creadas un momento inicial de su duración.

Gracias a todo lo que hemos dicho, podemos evitar diversos errores de los filósofos gentiles. Algunos de ellos defendieron que el mundo era eterno. Otros que la materia del mundo comenzó a engendrarse, ya sea por causalidad, ya sea por algún entendimiento; o también, por el amor o por la discordia. Por todos ellos, en consecuencia, se afirma algo eterno, distinto de Dios, lo que es contrario a la fe católica.

Capítulo 39

Que la distinción de las cosas no se debe a la casualidad

(...) En esta cuestión lo primero que es preciso poner en claro es que la distinción de la cosas no es por casualidad.

Porque la casualidad no acontece más que en aquello que puede estar de otra manera; lo que es por necesidad y siempre, no decimos que sea por casualidad. Pero antes (c. 30) se demostró que hay algunas substancias creadas en cuya naturaleza no hay posibilidad de no ser, como ocurre con las substancias inmateriales, ni tampoco contrariedad. Sus substancias, por tanto, es imposible que sean por casualidad. Se distinguen entre sí por su substancia. Luego su distinción no es por casualidad.

Dado que la casualidad se da solamente en las cosas que pueden estar de otro modo, el principio de esta posibilidad es la materia, pero no la forma, que determina en un único sentido la posibilidad de la materia. Aquellas cosas, cuya distinción procede de la forma, no se distinguen por casualidad, sino aquellas quizá, cuya distinción procede de la materia. La distinción entre las especies es por la forma; la de los singulares de la misma especie, en

cambio, por la materia. Luego la distinción de las cosas, según la especie, no puede ser casual, pero quizás la casualidad puede ser la que distinga algunos individuos.

Siendo la materia el principio y causa de las cosas casuales, como ya se ha expuesto, en la producción de las mismas pueden darse casualidades que proceden de la materia. Pero se probó ya antes (c. 16) que la primera producción de las cosas en la existencia no procede de la materia. Luego en dicha producción no puede tener lugar la casualidad. Sin embargo, es preciso que la primera producción de las cosas fuera hecha con distinción, porque, en las cosas creadas, se encuentran muchas que ni se generan las unas de las otras, ni de algo común, toda vez que no convienen ellas en materia. Por eso no es posible que la distinción de las cosas sea por casualidad.

Lo que es causa por sí es anterior a lo que es causa accidentalmente. Luego, si cosas posteriores existen por causa determinada por sí, no procede decir que las cosas anteriores proceden de una causa accidentalmente indeterminada. Ahora bien, la distinción de las cosas precede naturalmente a los movimientos y operaciones de las cosas, pues los movimientos y operaciones de las cosas proceden de cosas determinadas y distintas, toda vez que descubrimos que, siempre o en la mayoría de los casos, proceden de sus causas del mismo modo. Luego también la distinción de las cosas se debe a una causa por sí y determinada, no por casualidad, que es causa accidental indeterminada.

La forma, de cualquier cosa que procede de un agente que actúa con entendimiento y voluntad, es la intentada por el agente. Pero el mismo conjunto de las criaturas tiene por autor a Dios, que es agente por voluntad y entendimiento, como es evidente por lo ya dicho (cc. 23, 24). Tampoco puede haber defecto alguno en su poder, que le hiciera fracasar en su intención, puesto que su poder es infinito, como antes se demostró (Lib. I, c. 43). Es preciso, por tanto, que la forma del universo sea intentada y querida por Dios. No es, en consecuencia, por casualidad, pues decimos que es por casualidad lo que se halla fuera de la intención del agente. Pero la forma del universo consiste en la distinción y orden de sus partes. La distinción de las cosas no es, por tanto, por casualidad.

Lo que es bueno y óptimo en el efecto es el fin de su producción. Pero lo bueno y óptimo del universo consiste en el orden de sus partes entre sí; lo que no puede darse sin distinción. Pues por este orden el universo se constituye en su totalidad, lo que es lo óptimo de él. El orden mismo de las partes del universo, y su distinción, constituye el fin de la producción del universo. Así pues, la distinción de las cosas no es por casualidad.

La Sagrada Escritura profesa esta verdad, como es patente según Gn 1. Allí, habiendo dicho en primer lugar: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra», añade, «Distinguió Dios la luz de las tinieblas», y así de las demás cosas, para mostrar que, no sólo la creación, sino también la distinción de las cosas procede de Dios, no del acaso, y es como el bien y lo óptimo del universo. Por eso, se añade: «Vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno».

De este modo se excluye la opinión de los antiguos naturalistas, que admitían solamente una única causa material, a partir de la cual, por enrarecimiento y densidad, se hacían todas las cosas. Éstos se veían obligados a decir que la distinción de las cosas que vemos en el universo, no procedía de la intención ordenadora de alguien, sino del fortuito movimiento de la materia.

De modo semejante, se excluye también la opinión de Demócrito y Leucipo, que afirmaban la existencia de infinitos principios materiales, a saber, cuerpos indivisibles de la misma naturaleza, pero diferentes por sus figuras, orden y posición, por cuyo concurso –que necesariamente era fortuito, ya que negaban la causa agente– decían que se producía la diversidad de las cosas, gracias a las tres diferencias citadas de los átomos, esto es, de figura, orden y posición. De aquí se seguía que la distinción de las cosas era fortuita. Lo que, por lo ya dicho, es evidentemente falso.

Capítulo 40

Que la materia no es la primera causa de la distinción de las cosas

(...)

De la materia nada determinado puede proceder, como no sea por casualidad. Porque la materia está en posibilidad para muchas cosas. Si, de ellas, se realiza una sola, es necesario que esto acontezca en el menor número de casos. Pero esto es lo que ocurre casualmente, sobre todo si se suprime la intención del agente. Pero se ha probado que la distinción de las cosas no es casual. Resulta, por tanto, que la distinción de las cosas no es a causa de la diversidad de la materia como causa primera.

Lo que procede de la intención del agente no es por razón de la materia, como causa primera. Pues la causa agente es anterior que la materia en su causalidad, porque la materia no llega a ser causa en el acto, sino en cuanto es movida por el agente. De lo que se sigue que, si algún efecto sigue la disposición de la materia y la intención del agente, no procede de la materia como de la causa primera. Y por esto vemos que lo que se reduce a la materia, como a causa primera, está fuera de la intención del agente: como ocurre

con los monstruos y otros errores de la naturaleza. Ahora bien, la forma procede de la intención del agente. Lo que resulta evidente por lo siguiente: el agente produce, según la forma, algo semejante a sí mismo y, si esto, en alguna ocasión, falla, es por casualidad, en razón de la materia. Las formas, por tanto, no siguen la disposición de la materia, como si fuera la causa primera, sino que, más bien al contrario, las materias se disponen de una cierta manera a fin de que se den determinadas formas. Así pues, la distinción de las cosas no se debe a la diversidad de la materia, como causa primera.

La distinción de las cosas no puede proceder de la materia, salvo en aquellas cosas que se hacen a partir de una materia preexistente. Pero, en la realidad hay muchas cosas, distintas entre sí, que no pueden llegar a ser a partir de una materia preexistente, como ocurre con los cuerpos celestes, que no tienen contrario como lo muestra su movimiento. Luego la diversidad de materia no puede ser la causa primera de la distinción de las cosas.

Todas las cosas que, teniendo causa de su ser, se distinguen, tienen causa de su distinción, porque cada cosa es ente por la misma razón, por la que es una, indistinta en sí y distinta de las demás. Pero si la materia, por su diversidad, es la causa de la distinción de las cosas, sería preciso afirmar que las materias son distintas en sí mismas. Pero consta que toda materia recibe el ser a partir de otro, como antes se probó (c. 15) que todo lo que es, en cualquier modo, procede de Dios. Luego, otra cosa distinta es la causa de la distinción en las materias. La primera causa, por tanto, de la distinción de las cosas no puede ser la diversidad de materia.

Dado que todo entendimiento obra por el bien, lo mejor no obra por algo de menos valor, sino al contrario. Lo mismo ocurre con la naturaleza. Pero todas las cosas proceden de Dios, que actúa por el entendimiento, como antes (c. 24) se dijo. Por eso, lo de menos valor procede de Dios por motivo de lo que es mejor, y no al revés. La forma es más noble que la materia por ser su perfección y su acto. Luego no produce tales formas de las cosas por tales materias, sino, más bien, produce tales materias, para que se den tales formas. Por esta razón, la distinción de las especies en las cosas, que procede de la forma, no es por la materia, sino que, más bien, las materias son creadas diversas, a fin de que convengan a las diversas formas.

De esta manera se rechaza la opinión de Anaxágoras, que defendía la existencia de infinitos principios materiales, que inicialmente se hallaban mezclados en uno solo confuso, a los que más tarde el entendimiento, separándolos, constituyó la distinción de las cosas. También se rechaza la de aquellos que establecían diversos principios materiales para dar lugar a la distinción de las cosas.

Capítulo 41

Que la distinción de las cosas no se debe a la contrariedad de los agentes

De lo dicho puede también deducirse que la causa de la distinción de las cosas no es la diversidad ni tampoco la contrariedad de los agentes.

Pues si los diversos agentes, de los que procede la diversidad de las cosas, están ordenados entre sí, es preciso que haya alguna causa única de tal orden, pues muchas cosas no se unen, si no es por algo, que es uno. Y así, lo que ordena es causa primera y única de la distinción de las cosas. Pero si los diversos agentes no están ordenados entre sí, el concurso de los mismos para producir la diversidad de las cosas será por accidente. En consecuencia, la distinción de las cosas será casual; pero antes (c. 39) se probó lo contrario.

De diversas causas no ordenadas entre sí, no proceden efectos ordenados, salvo accidentalmente, quizás. Pues la diversidad, en cuanto tal, no produce unidad. pero hay cosas distintas que guardan entre sí un orden, y no por casualidad, como cuando en la mayoría de los casos uno es ayudado por otro. Es imposible, por tanto, que la distinción de cosas así ordenadas se deba a la diversidad de agentes no ordenados.

Todas aquellas cosas que tienen causa de su distinción, no pueden ser la causa primera de la distinción de las cosas. Pero si se consideran muchos agentes en el mismo grado, es necesario que tengan causa de su distinción, pues tienen causa de su ser, ya que todos los entes proceden de un ente primero y único, como antes (c. 15) se puso de relieve. Ahora bien, la causa del ser de algo y la causa de su distinción respecto de los demás es la misma (c. ant.). En consecuencia, la causa primera de la distinción de las cosas no puede ser la diversidad de los agentes.

Si la diversidad de las cosas procede de la diversidad o contrariedad de agentes diversos, parece que esto se cumple, en máximo grado, como muchos dicen, respecto de la contrariedad del bien y del mal, de suerte que todas las cosas buenas procedan de un principio bueno, y las malas, de uno malo, pues el bien y el mal se dan en todos los géneros. Pero no puede haber un principio único de todos los males. Pues, dado que todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí mismo, será preciso que el principio primero activo de los males sea malo por sí mismo. Decimos que algo es de tal condición por sí mismo, cuando lo es por su esencia. Luego la esencia de tal principio activo del mal no será buena. Ahora bien, esto es imposible. Porque todo lo que es, en cuanto es ente, es necesario que sea bueno. Pues cada uno ama y

desea conservar su ser. Una señal de eso es que cada uno lucha contra su corrupción: «el bien es lo que todos apetecen» (Aristóteles, *Ethic. Nic.* I, 1; 1094 a 3). La distinción de las cosas no puede, por tanto, proceder de dos principios contrarios, de los cuales uno es bueno y el otro malo.

Todo agente actúa en cuanto está en acto. Pero, en cuanto está en acto, cada cosa es perfecta. Ahora bien, a todo perfecto, en cuanto a tal, lo llamamos bueno. Así pues, todo agente, en cuanto tal, es bueno. Luego, si algo es malo por sí mismo, no podrá ser agente. Si hay un primer principio de los males, tiene que ser malo por sí mismo, como se ha probado. Es, por tanto, imposible que la distinción en las cosas proceda de dos principios, uno bueno y otro malo.

Si todo ente, en cuanto tal, es bueno, el mal, por tanto, en cuanto mal, es no ente. No cabe admitir causa agente del no ente, en cuanto tal, porque todo agente actúa en tanto que está en acto y cada agente produce algo semejante a sí mismo. Por tanto, no ha lugar a la afirmación de una causa que, actuando por sí misma, sea causa del mal en cuanto tal. En consecuencia, no hay que reducir los males a una causa primera, que sea, por sí misma, causa de todos los males.

Lo que se produce fuera de la intención del agente, no tiene una causa por sí, sino que incide accidentalmente, como quien, cavando para plantar, encuentra un tesoro. Pero, en efecto, el mal no puede proceder más que de algo ajeno a la intención del agente, ya que todo agente tiende al bien, «pues el bien es lo que todas las cosas apetecen». Luego el mal no tiene una causa que lo sea por sí, sino que, de modo accidental, incide en los efectos de las causas. No hay que afirmar, por tanto, un principio primero de todos los males.

Las acciones de agentes contrarios son contrarias. No hay, por tanto, que atribuir principos contrarios a aquellas cosas que se producen por una sola acción. Pero el bien y el mal se producen por la misma acción; pues por la misma acción se corrompe el agua y se engendra el aire. No hay por qué, en consecuencia, para poner principios contrarios a causa de la diferencia del bien y mal que se encuentra en las cosas.

Lo que no existe de ninguna manera, ni es bueno ni malo. Pero lo que es, como ya se probó, es bueno, en tanto que es. Luego, algo es malo en tanto que es no ente. Pero esto es un ente privado de algo. Así pues, lo malo, en cuanto tal, es un ente privado y el mismo mal es la privación misma. Pero la privación no tiene una causa que actúe por sí. Porque todo agente actúa en cuanto tiene una forma y así es preciso que el efecto propio del agente tenga esa forma, toda vez que el agente produce, salvo por accidente, algo semejante a sí mismo. Resulta, por tanto, que el mal no tiene causa agente propia, sino que incide accidentalmente en los efectos de las causas que actúan por sí.

No hay, por tanto, un principio primero y por sí de los males, sino que el primer principio de todo es un principio primero bueno, en cuyos efectos se sigue el mal accidentalmente.

De aquí viene que en Isaías 45, 6-7 se diga: «Yo soy el Señor y no hay otro Dios; soy el que forma la luz y crea las tinieblas, el que hace la paz y crea el mal. Yo soy el Señor que hace todas estas cosas». Y en el Eclesiástico 11, 14: «Los bienes y los males, la vida y la muerte, la pobreza y la honestidad vienen de Dios», y allí mismo 33, 15: «Frente al mal está el bien. Así también frente al varón justo, el pecador. Y mira así en todas las obras del Altísimo: dos contra dos, uno contra uno».

Pero se dice que Dios «hace el mal», o lo «crea», ya que crea cosas que, de suyo, son buenas y, sin embargo, son nocivas para otros, como el lobo que, aunque en su especie es un cierto bien de la naturaleza, sin embargo, es malo para la oveja y, de modo semejante, el fuego para el agua, por ser su destructor. Y, de modo parecido (Dios) es causa en los hombres de los males, llamados penas. Por lo que, en Amós 3, 6, se dice: «¿Hay algún mal en la ciudad que no lo haya hecho el Señor?» Y esto es también lo que dice Gregorio: «También los males, que no subsisten por ninguna naturaleza propia, son creados por el Señor; pero se dice que crea los males cuando convierte las cosas, en sí buenas, en un azote contra nosotros que obramos mal».

Así se rechaza el error de los que afirman la existencia de primeros principios contrarios entre sí. Fue Empédocles, el primero que dio lugar a este error. Sostuvo la existencia de dos principios agentes: la «amistad» y la «discordia», de las que la «amistad» era causa de la generación y la «discordia», de la corrupción. Por lo que parece que, como Aristóteles dice en el libro I de los *Metafísicos* (c. 4; 985 a 5-7), fue el primero que estableció el bien y el mal como principios contrarios.

También sostuvo Pitágoras dos primeros principios, el bien y el mal, pero, no como principios agentes, sino a modo de principios formales; pues decía que estos dos eran géneros, bajo los cuales se comprenderían todas las demás cosas, como se ve claramente a través del Filósofo, en el libro I de los *Metafísicos* (c. 5; 985 a 34-5).

Algunos hombres, de inteligencia trastornada, se atrevieron a unir estos errores de antiquísimos filósofos, errores que ya habían sido rechazados por filósofos posteriores, a la doctrina cristiana. El primero de ellos fue Marción, de quien tomaron su nombre los marcionitas. Éste dio lugar a una herejía, cubriéndose con el nombre de cristiano, opinando que existían dos principios contrarios entre sí. A él le siguieron los cerdonianos y luego los marcianistas y, por último, los maniqueos, que difundieron al máximo este error.

Capítulo 42

Que la causa primera de la distinción de las cosas no es la ordenación de los agentes secundarios

Mediante las mismas razones puede ponerse de relieve que la distinción de las cosas no es causada por los agentes segundos. Algunos pretendieron decir que Dios, al ser uno y simple, realiza únicamente un solo efecto, que es la substancia causada en primer lugar. Esta substancia, al no poder igualar la simplicidad de la primera causa, por no ser acto puro sino tener cierta mezcla de potencia, tiene alguna multiplicidad, de forma que de ella puede proceder alguna pluralidad. De esta manera, como los efectos decaen siempre de la simplicidad de las causas, al multiplicarse los efectos, se constituye la diversidad de las cosas, de las que consiste el universo.

Este planteamiento, en consecuencia, no asigna, a la diversidad total de las cosas, una causa sola, sino cada una de las causas para un efecto determinado. Y afirma que la total diversidad de las causas procede del concurso de todas las causas. Pero decimos que resulta por casualidad aquella que procede del concurso de diversas causas y no de una sola causa. Luego la distinción de las cosas y el orden del universo procederá de la casualidad.

Lo que es óptimo en las cosas causadas se reduce, como a su primera causa, a lo que es óptimo en las causas, pues es preciso que los efectos sean proporcionales a las causas. Pero lo óptimo en todos los entes causados es el orden del universo, en lo que consiste el bien del universo, como en los negocios humanos « el bien de la nación es más divino que el bien de uno solo» (*Eth. Nic.* I, 2; 1094 b 8-9). Por eso es necesario reducir el orden del universo a Dios, como a causa propia, pues ya demostramos antes (Lib. I, c. 41) que Dios es el bien sumo. Por lo tanto, la distinción de las cosas, en la que consiste el orden del universo, no es causada por las causas segundas, sino más bien por la intención de la causa primera.

Parece absurdo que lo que es óptimo en las cosas se reduzca, como a su causa, al defecto de las cosas. Pero lo óptimo en las cosas causadas es la distinción y el orden de las mismas, como se probó (arg. ant. y c. 39). Es, por lo tanto, inconveniente afirmar que tal distinción está causada porque las causas segundas decaen de la simplicidad de la causa primera.

En todas las causas agentes ordenadas, en que se obra por un fin, es preciso que los fines de las causas segundas se ordenen al fin de la causa primera; así el fin del arte militar, del ecuestre y de enjaezar caballerías se ordenan al fin político. Ahora bien, el proceso de los entes, a partir del primer ente, resulta de una acción ordenada al fin, toda vez que, como se probó (c. 24), tal acción se lleva a cabo por el entendimiento y todo entendimiento actúa por un fin. Si, pues, en la producción de las cosas, hay algunas causas segundas, es preciso que sus fines y acciones se ordenen al fin de la causa primera, que el fin último en las cosas causadas. Y éste consiste en la distinción y el orden de las partes del universo, que es como su última forma. Por tanto, la distinción y el orden en las cosas no es en razón de las acciones de las causas segundas, sino, más bien, las acciones de las causas segundas existen a fin de constituir el orden y la distinción en las cosas.

Si la distinción de las partes del universo y su orden es el efecto propio de la causa primera, como la última forma y lo óptimo que hay en el universo, es preciso que la distinción y el orden se encuentren en el entendimiento de la causa primera, porque en las cosas, que son realizadas mediante el entendimiento, la forma, que se produce en las cosas hechas, procede de una forma semejante que está en el entendimiento, como la casa, que está en la materia, procede de la casa, que está en el entendimiento. Pero la forma de la distinción y del orden no puede estar en el entendimiento que opera, si no están allí las formas de las cosas distintas y ordenadas. Así pues, en el entendimiento divino están las formas de las diversas cosas distintas y ordenadas y esto, como arriba (Lib. I, c. 51 y ss.) se expuso, no repugna a la simplicidad del entendimiento divino. Si pues, de las formas, que están en el entendimiento, proceden las cosas que están fuera del alma, refiriéndonos a aquellas cosas que se realizan mediante el entendimiento, síguese que muchas y diversas cosas podrán ser causadas inmediatamente por la causa primera sin que haya obstáculo por parte de la simplicidad divina, en razón de la cual cayeron algunos en la posición antes expuesta.

La acción del agente mediante el entendimiento está determinada por la forma a la que atiende, no por otra, a no ser accidental o casualmente. Como se probó (c. 24) Dios es agente mediante el entendimiento y su acción no puede ser casual, pues no puede fallar en su acción. Es preciso, por tanto, que produzca su efecto, por entenderlo y proponérselo. Ahora bien, por la razón por la que entiende un solo efecto, puede entender otros muchos efectos distintos de sí. Puede, en consecuencia, causar muchas cosas al instante sin inrermediario.

Como se ha puesto de relieve antes (c. 22), el poder divino no se limita a un solo efecto y esto es congruente con su simplicidad, porque cuanto más unido sea un poder, tanto más infinito es, pudiéndose extender a más cosas. Que de uno, sólo puede hacerse uno, no vale más que cuando el agente está determinado a un solo efecto. No procede decir, por tanto, que, como Dios es uno y absolutamente simple, no puede provenir de él la multitud, si no es mediante algunos intermediarios, que no llegan a su simplicidad.

Se ha expuesto antes (c. 21) que sólo Dios puede crear. Pero hay muchas cosas que no pueden llegar a la existencia más que por creación. Es el caso de todas las cosas que no están compuestas de forma y materia sujeta a la contrariedad. Pues las cosas de esta índole tienen que ser ingenerables, ya que toda generación procede del contrario y de la materia. Así son todas las substancias intelectuales y todos los cuerpos celestes e, incluso, la materia prima misma. Es preciso, por tanto, afirmar que todas las cosas de esta índole tomaron inmediatamente de Dios el principio de su existencia. Por eso se dice en Gn 1, 1: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra»; y en Job 37, 18: «¿Acaso tú has fabricado los cielos que, solidísimos, están como fundados en bronce?»

Por lo dicho anteriormente se excluye la opición de Avicena, quien afirma que Dios, al entenderse a sí mismo, produjo una inteligencia primera, en la que ya hay potencia y acto. Esta inteligencia, al entender a Dios, produce una inteligencia segunda y, al entenderse a sí misma, en cuanto está en acto, produce el alma del orbe. Al entenderse en cuanto está en potencia, produce la substancia del orbe primero. Procediendo a continuación del mismo modo, establece que la diversidad de las cosas está causada mediante las causas segundas.

También se rechaza la opinión de algunos antiguos herejes, que sostenían que Dios no creó el mundo, sino los ángeles. Se dice que Simón Mago fue quien, primero, fabuló este error.

Capítulo 43

Que la distinción de las cosas no se debe a algún agente segundo que introduce diversas formas en la materia

Hay algunos herejes modernos que dicen que Dios creó la materia de todas las cosas visibles, pero que esta materia fue distinguida por algún ángel con formas diversas. La falsedad de esta opinión aparece con claridad.

Pues los cuerpos celestes, en los que no se halla contrariedad alguna, no pueden ser formados a partir de una materia, porque todo lo que se hace a partir de una materia preexistente, es preciso que se haga a partir del contrario. Es imposible, por lo tanto, que, a partir de una materia creada por Dios previamente, haya formado algún ángel los cuerpos celestes.

Los cuerpos celestes, o no convienen en materia alguna con los cuerpos inferiores, o sólo convienen en la materia prima. Pues el cielo no está compuesto de elementos o por algo de naturaleza elemental. Así lo muestra su movimiento, que es diverso de los movimientos de todos los elementos. Pero la materia prima no puede, por sí misma, preceder a todos los cuerpos formados, porque no es más que potencia solamente. Pues todo existir en acto se debe a alguna forma. Es, pues, imposible que, a partir de una materia creada previamente por Dios, un ángel diera forma a todos los cuerpos visibles.

Todo lo que se hace, se hace para que exista; pues el hacerse es camino hacia la existencia. Y, así, a cada causado le conviene hacerse como le conviene existir. Pero existir no conviene a la sola forma o a la sola materia, sino al compuesto; pues la materia no es sino en potencia y la forma es por la que algo existe, pues es acto. De donde resulta que es el compuesto el que existe propiamente. En consecuencia, el hacerse es sólo del compuesto, no de la materia fuera de la forma. No hay, por tanto, un agente que crea la materia por separado y otro agente que induce la forma.

La primera inducción de las formas en la materia no puede proceder de un agente que sólo actúa mediante el movimiento, pues todo movimiento hacia una forma procede de una forma determinada y va hacia una forma determinada. La materia no puede existir sin ninguna forma. Ahora bien, todo agente que se dirige a dar una forma solamente material, es preciso que sea un agente mediante el movimiento. Porque, como las formas materiales no son subsistentes por sí mismas, sino que su existir es existir en la materia, tales formas no pueden ser producidas en la existencia, a no ser por creación de todo el compuesto, o por transmutación de la materia hacia esta o aquella forma. Así pues, es imposible que la primera inducción de las formas en la materia se lleve a cabo por un creador de la forma solamente, sino que ha de ser por un creador de todo el compuesto.

El movimiento hacia la forma es naturalmente posterior al movimiento local, por ser acto de algo más imperfecto, como lo prueba el Filósofo (*Phy.* VIII, 7; 262 a 20ss.). Pero lo que en los entes es posterior según el orden de la naturaleza, es causado por lo que es anterior. Luego el movimiento hacia la forma está causado por el movimiento local. Pero el primer movimiento local es el movimiento celeste. En consecuencia, todo movimiento hacia la forma se lleva a cabo mediante el movimiento celeste. Por eso, lo que no puede hacerse mediante el movimiento celeste, no puede ser hecho por un agente que no puede actuar sino a través del movimiento, agente que es de tal índole que no puede actuar más que induciendo la forma en la materia, como ya se probó (arg. ant.). Por medio del movimiento celeste no pueden producirse muchas formas sensibles, a no ser que se supongan determinados principios mediadores, como ciertos animales no llegan a existir sino a partir del semen. Así pues, la institución primera de estas formas, para cuya producción no basta el movimiento celeste sin la existencia previa de formas semejantes en especie, es necesario que proceda sólo del Creador.

Así como es el mismo movimiento local de la parte y del todo, de toda la tierra y de un terrón, así también la mutación de la generación del todo y de la parte es la misma. Pero las partes de estos seres generables y corruptibles se engendran adquiriendo formas en acto de las formas que están en la materia, pero no de las formas que existen fuera de la materia, porque es preciso que el generante sea semejante al engendrado; así lo prueba el Filósofo en el libro VII de la *Metafísica* (VI, 8;1033 b 29ss.). Ni, en consecuencia, tampoco la adquisición total de las formas en la materia podrá hacerse por el movimiento procedente de alguna substancia separada, como es el ángel, sino que es preciso que esto se haga mediante un agente corpóreo, o bien, por el creador, que actúa sin movimiento.

Como el ser es el primero entre los efectos, por eso corresponde a la primera causa como su propio efecto. Pero el ser es por la forma, no por la materia. Por este motivo la causalidad primera respecto de las formas ha de ser atribuida en grado máximo a la causa primera.

Dado que todo agente produce algo semejante a él mismo, el efecto adquiere su forma de aquel a quien se asemeja por la forma adquirida, como la casa que está en la materia la recibe del arte que es la forma de la casa en el alma. Pero todas las cosas se asemejan a Dios, que es acto puro, en tanto que tienen formas, por las que pasan a estar en acto; y se dice que apetecen la semejanza divina, en cuanto apetecen las formas. Resulta, por tanto, absurdo decir que formación de las cosas corresponda a otro, distinto de Dios, creador de todas ellas.

Y de aquí se sigue que, para excluir este error, Moises, en Génesis 1, después de haber dicho que Dios «en el principio creó el cielo y la tierra», añadió cómo distinguió todas las cosas dándoles las formas propias a cada especie. Y el Apóstol dice, Colosenses 1, 16, que «en Cristo están fundadas todas las cosas: ya sean las que están en los cielos, ya sean las que están en la tierra, ya sean visibles, ya sean invisibles».

Capítulo 45

Cuál sea, en verdad, la primera causa de la distinción de las cosas

Partiendo de lo ya dicho puede mostrarse cuál sea verdaderamente la causa primera de la distinción de las cosas.

Puesto que todo agente procura introducir su semejanza en el efecto, en tanto que el efecto es capaz de ello, esto lo conseguirá tanto más perfectamente, cuanto más perfecto sea el agente. Pues es evidente que cuanto más caliente es algo, tanto más caliente será lo que produzca; y cuanto mejor artífice sea uno, tanto más perfectamente introducirá la forma artística en la materia. Ahora bien, Dios es agente perfectísimo. En consecuencia, correspondía a Dios introducir su semejanza de modo perfectísimo en las cosas creadas, en la medida en que conviene a la naturaleza creada. Pero las cosas creadas no pueden lograr la perfecta semejanza de Dios a través de una sola especie de criatura, porque, al exceder la causa al efecto, lo que en la causa está de modo simple y unido, en el efecto se encuentra de modo compuesto y múltiple, a no ser que el efecto sea de la misma especie que la causa, lo que no puede decirse en este caso, pues la criatura no puede ser igual a Dios. Por eso fue preciso que se diera multiplicidad y variedad en las cosas creadas, a fin de que hubiera en ellas una perfecta, a su modo, semejanza de Dios.

Como lo que se hace a partir de la materia está en la potencia pasiva de la materia, así también lo que es hecho por el agente tiene que estar en la potencia activa del agente. Pero la potencia pasiva de la materia no se reducirá perfectamente al acto, si de la materia no se hiciera más que una sola cosa de aquellas respecto de las cuales la materia está en potencia. Luego, si un agente, cuya potencia alcanza a muchos efectos, hiciera sólo uno de ellos, su potencia no se reduciría al acto tan completamente como si hace muchos. Ahora bien, al reducirse la potencia activa al acto, el efecto consigue la semejanza del agente. Luego no habría en el universo una semejanza perfecta de Dios, si hubiera solamente un único grado de todos los seres. Por lo tanto, hay distinción en las cosas creadas para que alcancen la semejanza de Dios más perfectamente a través de muchos, que a través de uno solo.

Cuanto por más aspectos es algo semejante a Dios, tanto más perfectamente se acerca a su semejanza. Ahora bien, en Dios hay bondad y también difusión de la bondad hacia otras cosas. Por eso, la cosa creada se acerca más perfectamente a la semejanza de Dios, si no sólo es buena sino también puede actuar para bien de los otros, que si sólo es buena en sí misma; de la misma manera que es más semejante al sol lo que brilla e ilumina, que lo que sólo brilla. Pero no podría una criatura obrar para bien de otra criatura, si no hubiera en las cosas creadas pluralidad y desigualdad, porque el agente es distinto del paciente y más noble que él. Fue preciso, por este motivo, a fin de que en las criaturas hubiese una perfecta imitación de Dios, que se diese en las criaturas grados diversos.

Muchos bienes son algo mejor que un solo bien finito, pues tienen este bien y aún más. Pero la bondad de toda criatura es finita, pues le falta algo de la infinita bondad de Dios. Luego el universo de las criaturas es más perfec-

to, si hay muchos grados de las cosas, que si hay un grado sólo. Ahora bien, es propio del sumo bien hacer lo que es mejor. Luego fue congruente con él producir muchos grados de criaturas.

La bondad de la especie supera la bondad del individuo, como lo formal a lo que es material. Más añade, por tanto, a la bondad del universo la pluralidad de especies que la de individuos en una sola especie. Corresponde, por tanto, a la perfección del universo no sólo que haya muchos individuos, sino también diversas especies de cosas y, en consecuencia, diversos grados en las cosas.

Todo lo que obra mediante el entendimiento, representa, en la cosa producida, la especie de su entendimiento, de esta manera el agente por arte hace algo semejante a sí mismo. Pero Dios produjo la criatura, como agente por medio del entendimiento y no por su necesidad de la naturaleza, como ya antes (c. 23) se dijo. Así pues, la especie del entendimiento divino está representada en la criatura que ha sido producida por ese mismo entendimiento. Pero el entendimiento que entiende muchas cosas no está suficientemente representado por una sola cosa. En consecuencia, como el entendimiento divino entiende muchas cosas, como se probó en el libro I (c. 49 y ss.), se representa a sí mismo más perfectamente si produce muchas criaturas de todos los grados que si produce un solo grado.

A la obra llevada a cabo por un artífice de la más alta calidad no debió faltarle la perfección más elevada. Pero el bien que posee el orden de las cosas diversas es mayor que cualquiera de aquellas cosas ordenadas, tomada por separado, pues es algo formal en relación con los singulares, como la perfección de todo en relación con las partes. Luego no debió faltar a la obra de Dios el bien del orden. Pero este bien no podría existir, si no hubiera habido diversidad y desigualdad de las criaturas.

Hay, por tanto, diversidad y desigualdad en las cosas creadas no por casualidad (c. 39); no por diversidad de la materia (c. 40); no por intervención de algunas causas (cc. 41-43), o méritos (c. 44), sino por la propia intención de Dios que quiso otorgar a la criatura la perfección que ésta podía tener.

De aquí viene lo que se dice en Gn 1, 31: «Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas, siendo así que de las cosas, tomadas una a una, dijo que son "buenas". Porque cierto que cada una de ellas, consideradas en sus naturalezas, son buenas, pero todas ellas, tomadas conjuntamente, son "muy buenas", por el orden universal, que es la última y más noble perfección en las cosas».

DE LA SUMA TEOLÓGICA
PARTE PRIMERA

Cuestión 44

De la procesión de las criaturas desde Dios y de la causa primera de todos los entes

Artículo 1: Si es necesario que todo ente sea creado por Dios

... Es necesario decir que todo lo que existe, de cualquier manera que sea, existe por Dios. Pues, si en un cierto ser se encuentra algo participación, es necesario que sea causado en él por aquel a quien corresponde esencialmente, como el hierro se pone al rojo (*ignitum*) por el fuego. Antes (c. 3, a. 4), al tratar de la simplicidad divina, se probó que Dios es el ser mismo que subsiste por sí mismo. También se probó (c. 7, a. 1 ad 3; a. 2) que ser subsistente no puede haber más que uno solo; al igual que si la blancura fuera subsistente, no podría existir más que una, dado que las blancuras se multiplican conforme a los recipientes. Resulta, por tanto, que todas las cosas, que no son Dios, no son su propio ser, sino que lo participan. Así pues, es necesario que todas las cosas que se diversifican, según la diversa participación del ser, de forma que son más o menos perfectas, sean causadas por el primer ente único, que es de modo perfectísimo. Por eso dijo Platón que es necesario afirmar la unidad con anterioridad a toda multitud. Y Aristóteles, en el II de los *Metafísicos* (c. 1; 993 b 21), dice que lo que es ente en grado máximo y lo que es verdadero en grado máximo, es causa de todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es caliente en grado máximo es causa de todo lo que está caliente.

(...)

Ad 1. Aunque la relación a la causa no entre en la definición del ente que es causado, sin embargo es consecuencia de aquello que pertenece a su razón esencial. Porque a causa de que algo es ente por participación, se sigue que haya sido causado por otro. Por eso, un ente de tal condición no puede por

menos de ser causado, como el hombre de ser capaz de reír. Ahora bien, dado que el estar causado no es de la razón absoluta de ente, por este motivo hay algún ser no causado.

(...)

Artículo 2: Si la materia prima haya sido creada por Dios

Los antiguos filósofos entraron poco a poco, y como tanteando, en el conocimiento de la verdad. Pues, al principio, siendo, en cierto sentido, más burdos, no pensaban que había más entes que los cuerpos sensibles. Los que, entre ellos, admitían el movimiento en tales cuerpos, no tenían en cuenta más movimientos que los correspondientes a algunos accidentes, como, por ejemplo, la rareza y la densidad, la acumulación y la separación. Y dando por supuesto que la substancia misma de los cuerpos era increada, señalaban algunas causas de tales transmutaciones, como la amistad, la rivalidad, el entendimiento o algo parecido.

Pero yendo más adelante, distinguieron, mediante la inteligencia, entre la forma substancial y la materia, a la que tenían por increada y se percataron que en los cuerpos se producía una transmutación en cuanto a las formas esenciales. A estas transmutaciones asignaban causas más universales, como el círculo oblicuo, según Aristóteles, o las ideas, según Platón.

Pero hay que tener en cuenta que la materia, por la forma, se reduce a una especie determinada, así como una substancia de una especie, por un accidente que le sobreviene, se reduce a un determinado modo de ser, como *hombre* se reduce por *blanco*. En consecuencia, ambos grupos consideraron el ente desde un punto de vista particular, o en cuanto es *este ente*, o en cuanto es *tal ente*. Por este motivo asignaron a las cosas agentes particulares.

Y algunos, yendo más lejos, se elevaron a considerar el ente en cuanto que es ente, y consideraron la causa de las cosas no sólo en tanto que son *éstas* o *tales*, sino en tanto que son *entes*. En consecuencia, lo que es causa de las cosas en tanto son entes, tiene que ser causa de las cosas, no sólo en cuanto que son *tales* por las formas accidentales, ni en cuanto son *éstas* por las formas substanciales, sino también en cuanto a todo aquello que corresponde al ser de las mismas de cualquier modo. Y así es preciso afirmar también que la materia prima ha sido creada por la causa universal de los entes.

(...)

A la tercera opinión hay que responder que la razón alegada no prueba que la materia no haya sido creada, sino que no ha sido creada sin forma. Porque, a pesar de que todo lo creado está en acto, no es, sin embargo, acto puro. De donde se sigue que es preciso que aquello que pertenece a la potencia, sea creado, si todo lo que pertenence a su ser ha sido creado.

Artículo 3: Si la causa ejemplar es algo fuera de Dios

Dios es la causa primera ejemplar de todas las cosas. Para verlo con claridad, hay que tener en cuenta que el ejemplar es necesario, para la producción de una cosa, a fin de que el efecto alcance una forma determinada. Pues el artífice produce una forma determinada en la materia, gracias al ejemplar que considera, ya se trate de un ejemplar que ve fuera de sí, ya se trate de un ejemplar concebido por la mente dentro de sí. Es patente que las cosas, que se producen naturalmente, logran formas determinadas. Es preciso que esa determinación de las formas se reduzca, como a su primer principio, a la sabiduría divina, que concibió el orden del universo, que consiste en la distinción de las cosas. Por eso hay que decir que en la sabiduría divina están las nociones de todas las cosas, a las que antes (c. 15, a. 1) llamamos *ideas*, esto es, formas ejemplares que se hallan en la mente divina. Estas ideas, aunque se multipliquen en referencia a las cosas, no son realmente algo distinto de la esencia divina, en cuanto que su semejanza puede ser participada de diversos modos por diversos seres. Así pues, Dios es el ejemplar primero de todas las cosas. En las cosas creadas cabe que unas cosas se llamen ejemplares de otras porque algunas son a semejanza de otras, ya se trate de la misma especie, ya de la analogía de una cierta imitación.

(...)

Ad 3. Aunque la ciencia y la definición versan sólo acerca de los entes, no procede, sin embargo, que las cosas tengan, al ser, el mismo modo que tiene el entendimiento cuando entiende. Pues nosotros, en virtud del entendimiento agente, abstraemos las especies universales de las condiciones particulares. Pero no es necesario que los universales subsistan fuera de los particulares, como ejemplares de estos últimos.

(...)

Artículo 4: Si Dios es causa final de todas las cosas

Todo agente actúa por un fin; de otro modo, de la acción del agente no se seguiría preferentemente esto o aquello, a no ser por casualidad. Ahora bien, el fin del agente y el del paciente, en cuanto tales, es el mismo, pero cada uno a su manera; pues una sola cosa y la misma es lo que el agente procura imprimir y el paciente recibir. Pero hay algunas cosas que, simultáneamente, actúan y padecen: son agentes imperfectos y es propio de ellos que, al actuar,

procuren obtener algo. Pero, al primer agente, que es sólo agente, no le es propio actuar para obtener algún fin sino que procura solamente comunicar su perfección, que es su bondad. Y cada criatura procura obtener su perfección, que es una semejanza de la perfección y bondad divina. Así pues, la bondad divina es el fin de todas las cosas.

(...)

Ad 4. Dado que Dios es causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas y que la materia prima procede de Él, síguese que el primer principio de todas las cosas es realmente uno solo. Pero nada impide que en él se consideren muchas cosas racionalmente, de las que unas aparecen antes que otras en nuestro entendimiento.

Cuestión 45

Acerca del modo como las cosas emanan del primer principio

Artículo 1: Si crear consiste en hacer algo de la nada

Como se dijo antes (c. 44, a. 2) es preciso considerar, no sólo la emanación de algún ente particular a partir de algún agente particular, sino también la emanación de todo el ente a partir de la causa universal, que es Dios; y a esta emanación la designamos con el nombre de *creación*. Ahora bien, lo que procede según una emanación particular, no se presupone a la emanación misma: así, si se engendra un hombre, no hubo antes hombre, sino que el hombre se hace a partir de un no hombre y lo no blanco de lo blanco. Por tanto, si se considera la emanación de todo el ente universal a partir del primer principio, es imposible presuponer, a esta emanación, algún ser. Por lo tanto, como la generación del hombre es a partir de un no ente, que es el no hombre, así la creación, que es la emanación de todo el ser, se produce a partir del no ente que es la nada.

(...)

Ad 3. Cuando se dice que algo se hace de la nada, esta preposición *de* no designa la causa material, sino solamente un orden; como cuando se dice, de la mañana se hace el mediodía, esto es, después de la mañana viene el mediodía. Pero hay que tener en cuenta que esta preposición *de* puede incluir la negación contenida en *nada*, o bien, ser incluida por ella. En el primer caso, el orden permanece afirmado y se pone de manifiesto su orden que se dirige al no ser precedente. Pero si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden y el

sentido es el siguiente: *se hace de la nada*, es decir, *no se hace de algo*; como si se dijera: *éste habla de nada*, porque no habla de algo. Y cuando se dice que algo se hace de la nada, la expresión es verdadera en los dos sentidos. En el primer sentido, esta preposición *de* indica un orden, como se ha dicho. En el segundo sentido, significa una relación de la causa material que es negada.

Artículo 2: Si Dios puede crear algo

No solamente no es imposible que algo sea creado por Dios, sino que es necesario afirmar que todas las cosas han sido creadas por Dios, como resulta de lo anteriormente establecido. Pues, si cualquiera hace algo a partir de algo, aquello, a partir de lo cual lo hace, se presupone a su acción. Como el artífice trabaja a partir de cosas naturales, como la madera y el bronce, que no son producidas por acción del arte, sino de la naturaleza. Pero la misma naturaleza produce cosas naturales por lo que respecta a la forma, pero presupone la materia. Luego si Dios no actuase más que a partir de algo presupuesto, se seguiría que tal presupuesto no estaría producido por Dios. Pero antes (c. 44, aa. 1, 2) se ha probado que nada puede haber en los entes que no exista por Dios, que es causa universal de todo el ser. Luego es necesario decir que Dios, de la nada, produce las cosas en el ser.

(...)

Ad 2. La creación no es un cambio, más que según el modo de entenderlo. Pues a la noción de cambio pertenece que una misma cosa se encuentre de modo distinto ahora y antes. Pues, algunas veces, es el mismo ente en acto el que se encuentra de modo distinto ahora y antes, como ocurre en los movimientos según la cantidad, la cualidad y el lugar. Pero, algunas veces, es el mismo ente en potencia solamente, como en el cambio substancial, cuyo sujeto es la materia. Ahora bien, en la creación, por medio de la cual se produce toda la substancia de las cosas, no puede aceptarse algo uno que se encuentre de modo distinto ahora y antes, salvo mediante el entendimiento, como cuando el entendimiento piensa que una cosa no existía en absoluto antes y después sí existe. Pero, dado que la acción y la pasión coinciden en la entidad del movimiento y difieren solamente por sus diversas referencias, como se dice en el libro III de los *Físicos* (c. 3; 202 b 20), es preciso que, desaparecido el movimiento, no quede sino las diversas referencias en el creador y en lo creado. Pero como el modo de significar sigue al modo de entender, como ya se dijo (c. 13, a. 1), la creación se significa mediante el modo de cambio y, por eso, se dice que crear es hacer algo de la nada. Aunque *hacer* y *ser hecho* sean más convenientes en este punto que *cambiar* y *ser cambiado*, porque hacer y ser

hecho llevan consigo la referencia de causa a efecto y de efecto a causa, mientras que la idea de cambio entra como una consecuencia.

(...)

Artículo 3: Si la creación es algo en la criatura

La creación pone algo en la criatura, pero sólo en cuanto a la relación, ya que lo que es creado no se hace mediante el movimiento ni mediante el cambio. Lo que se hace mediante el movimiento o el cambio, se hace a partir de algo preexistente. Esto ocurre en las producciones particulares de algunos entes, pero no puede acontecer en la producción de todo el ser por parte de la causa universal de todos los entes, que es Dios. Luego Dios, al crear, produce las cosas sin movimiento. Pero, si de la creación y de la pasión, se suprime el movimiento, no queda más que la relación, como se ha dicho (a. 2 ad 2). Luego resulta que, en la criatura, la creación no es sino una relación al Creador, como a principio de su ser, de la misma manera que en la pasión con movimiento se incluye una relación al principio del movimiento.

(...)

Artículo 4: Si el ser creado es propio de las cosas compuestas y subsistentes

Ser creado es un cierto hacerse, como se dijo (a. 2 ad 2). Pero el hacerse está ordenado al ser de la cosa. Por eso, hacerse y ser creados les conviene propiamente a quienes les conviene ser. Lo que conviene ciertamente de modo propio a las realidades subsistentes, ya sean simples, como las substancias separadas, ya sean compuestas, como las substancias materiales. Pues propiamente le conviene ser a aquel que tiene el ser. Las formas y los accidentes, y lo que es de esta índole, no se llaman entes como si ellos mismos fueran seres, sino porque, gracias a ellas, algo es. Así, la blancura se dice ente, porque gracias a ella, el sujeto es blanco. De aquí que, según en Filósofo (*Metaphys.*, VI, 1; 1028 a 18), el accidente se llama con más propiedad *del ente* que *ente*. En consecuencia, como los accidentes y las formas, y las realidades de este género, que no subsisten, más que entes son coexistentes, así también hay que decir que son concreados más que creados. Las cosas propiamente creadas son las subsistentes.

(...)

Artículo 5: Si crear es propio de Dios solamente

Tras lo que hemos dicho (a. 1; c. 44, aa. 1-2), aparece con claridad suficiente en una primera consideración, que crear no puede ser una acción pro-

pia sino de Dios solamente. Pues es preciso reducir los efectos más universales a las causas más universales y altas. Pero entre todos los efectos, el más universal es el ser mismo. Por lo que es preciso que sea el efecto propio de la causa primera y más universal, que es Dios. Por lo que también se dice en el libro *De causis*, (prop. 3, 9) que ni la inteligencia ni el alma noble da el ser, a no ser que obre en una operación divina. Pero producir el ser absolutamente, no en cuanto es este ser o tal clase de ser, eso pertenece a la noción de creación. Por lo que resulta manifiesto que la creación es una acción propia de Dios mismo.

Ocurre, sin embargo, que algo participe de la acción propia de otro, no por capacidad propia, sino instrumentalmente, en cuanto actúa por el poder de otro. Así, el aire, en virtud del fuego, calienta y quema. Y, de acuerdo con esto, algunos opinaron que, a pesar de que la creación es acción propia de la causa universal, sin embargo, algunas de las causas inferiores puede crear, en tanto que actúa en virtud de la causa primera. De esta manera Avicena afirmó que la primera substancia separada, creada por Dios, crea otra tras de sí, y la substancia del orbe y su alma y que la substancia del orbe crea la materia de los cuerpos inferiores. Y de esta manera el Maestro (Pedro Lombardo), en 5 dist. IV *Sent.* dice que Dios puede comunicar a la criatura la potencia de crear, de suerte que crea por ministerio, no por propia acción.

Pero esto no es posible. Porque la causa segunda instrumental no participa de la acción de la causa superior, a no ser porque, mediante algo que le es propio, actúa dispositivamente en orden al efecto del agente principal. En consecuencia, si no hiciera nada allí, conforme a lo que le es propio, estaría aplicada inútilmente a la acción ni serían precisos unos determinados instrumentos para unas acciones determinadas. Así vemos que el hacha, cortando la madera, lo que hace gracias a su propia forma, da lugar a la forma del banco, que es el efecto propio del agente principal. Ahora bien, el efecto propio de Dios creador, lo que se presupone a todos los demás efectos, es el ser tomado en absoluto. Luego no se puede llevar a cabo nada, dispositiva o instrumentalmente, en orden a este efecto, puesto que la creación no se hace a partir de algo presupuesto, que pueda disponerse por la acción del agente instrumental. Resulta así imposible que convenga a alguna criatura crear, ni en virtud propia, ni tampoco instrumentalmente o por ministerio.

Y decir de un cuerpo que es creador, es especialmente inadecuado, porque ningún cuerpo actúa sino por contacto o produciendo movimiento. Por eso necesita en su acción algo preexistente, que pueda ser tocado y movido. Lo que es contrario a la noción de creación.

Ad 1. Algo perfecto, que participa alguna naturaleza, hace algo semejante a sí mismo, no ciertamente produciendo absolutamente aquella naturaleza, sino aplicándola a algo. Pues este hombre no puede ser causa de la naturaleza humana tomada en absoluto, porque entonces sería causa de sí mismo; pero es causa de que la naturaleza humana se encuentre en este hombre engendrado. De esta manera presupone en su acción una determinada materia, gracias a la cual el hombre es éste. Pero así como este hombre participa la naturaleza humana, así también cada ser creado participa, por así decirlo, la naturaleza de ser, porque sólo Dios es su ser, como antes (c. 7, a. 1 ad 3; a. 2) se ha dicho. En consecuencia, ningún ser creado puede producir algún ente absolutamente, sino en cuanto que causa el ser en *esto* y así es preciso que se entienda, previamente a la acción por la que hace algo semejante a sí mismo, aquello por lo que algo es *esto*. Pero en la substancia inmaterial no puede entenderse algo previo, por lo que la substancia sería *ésta*, porque la substancia inmaterial es *ésta* por su forma, por la que tiene el ser, pues se trata de formas subsistentes. Así pues, la substancia inmaterial no puede producir otra substancia inmaterial semejante a sí misma en lo que toca a su ser, pero sí en cuanto a una perfeción sobreañadida, como si decimos que un ángel superior ilumina a otro inferior, como dice Dionisio (*De celest. Hierar*. c. 8, n. 2; MG 3, 240).

Artículo 6: Si crear es propio de alguna Persona (o es común a toda la Trinidad)

Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Pero como todo agente produce algo semejante a sí mismo, el principio de una acción puede verse a partir del efecto de la acción, pues el fuego es el que engendra el fuego. Por eso, el crear le corresponde a Dios por su ser, que es su esencia y que es común a las tres personas. Por eso el crear no es propio de alguna Persona, sino común a las tres.

Sin embargo, las divinas Personas, en razón de su procesión, tienen una causalidad en relación con la creación de las cosas. Como se dijo más arriba (c. 14, a. 8; c. 19, a. 4), al tratar de la ciencia y de la voluntad de Dios, Dios es causa de las cosas por su inteligencia y su voluntad, como el artista lo es de las cosas realizadas por arte. Pero el artista actúa mediante el verbo concebido en el entendimiento y mediante el amor de su voluntad referido a alguna cosa. Por eso Dios Padre produjo la criatura por su Verbo, que es el Hijo, y también por su Amor, que es el Espíritu Santo. Y de acuerdo con esto las procesiones de las Personas son razones de la producción de las criaturas, porque incluyen los atributos esenciales que son la ciencia y la voluntad.

(...)

Artículo 7: Si en las criaturas ha de encontrarse necesariamente un vestigio de la Trinidad

Todo efecto representa de alguna manera a su causa, pero de diversos modos. Pues algún efecto representa la sola causalidad de la causa, pero no su forma, como el humo representa el fuego, a esta representación se la llama representación de vestigio, pues el vestigio indica el movimiento de alguien que pasa, pero no cómo es. Pero algún efecto representa a la causa en cuanto a la semejanza de su forma, como el fuego engendrado al fuego generador, y la estatua de Mercurio a Mercurio. Éste es la representación de *imagen*.

Las procesiones de las Personas divinas se distinguen conforme a los actos del entendimiento y la voluntad, como antes (c. 27) se dijo. Pues el Hijo procede como Verbo del entendimiento y el Espíritu Santo como Amor de la voluntad. Así pues, en las criaturas racionales, en las que hay entendimiento y voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad en el modo de imagen, porque en ellas se da el verbo concebido y el amor procedente.

Pero en todas las criaturas se halla la representación de la Trinidad en forma de vestigio, porque en toda criatura se encuentra algo que es preciso reducir a las Personas divinas como a su causa. Pues toda criatura subsiste en su ser, tiene la forma por la que se determina a la especie y se ordena a alguna otra cosa. En cuanto que es substancia creada, representa la causa y el principio, y así señala la Persona del Padre, que es principio y no procede de principio. Por tener cierta forma y especie, representa al Verbo, porque la forma, de un objeto producido por el arte, procede de la concepción del artífice. En cuanto que tiene un orden, representa al Espíritu Santo, que es Amor, porque la ordenación del efecto a otra cosa procede de la voluntad del creador.

(...)

Artículo 8: Si la creación se mezcla en las obras de la naturaleza y del arte.

Esta duda se produce por las formas. Algunos dijeron que las formas no empiezan por acción de la naturaleza, sino que, afirmando el estado latente de las formas, enseñaban que éstas existen previamente en la materia. Y esto les ocurrió por desconocer a la materia, pues no sabían distinguir entre la potencia y el acto: al preexistir en potencia las formas en la materia, afirmaron que las formas preexisten absolutamente.

Otros afirmaron que las formas eran dadas o causadas por un agente separado, a modo de creación. De acuerdo con esto, la creación se agrega a cada una de las operaciones de la naturaleza. Esto les ocurrió por ignorancia de la forma. Pues no tenían en cuenta que la forma natural del cuerpo no es

subsistente, sino aquello *por lo que* algo es. Y, por eso, dado que ser hecho y ser creado no convenga propiamente más que a la cosa subsistente, como se dijo antes (a. 4), las formas no son hechas ni creadas, sino *concreadas*

Lo que propiamente es hecho por el agente natural, es el compuesto, que es hecho a partir de la materia. Por eso, en las obras de la naturaleza no se mezcla la creación, sino que está presupuesta por aquélla.

(...)

Cuestión 46

Del principio de la duración de las cosas creadas

Artículo 1: Si el conjunto de las criaturas ha existido siempre

Nada, fuera de Dios, ha existido desde la eternidad. Sostener esto no es contradictorio. Antes (c. 19, a. 4) se ha probado que la voluntad de Dios es la causa de las cosas. En consecuencia, en tanto es necesario que algunas cosas existan, en cuanto es necesario que Dios las quiera, porque la necesidad del efecto depende de la necesidad de la causa, como se dice en el V de la *Metafísica* (IV, 5; 1015 b 9). Antes (c. 19, a. 3) se probó que, hablando de modo absoluto, no es necesario que Dios quiera algo, si no es a sí mismo. No es, pues, necesario que Dios quiera que el mundo haya existido siempre. El mundo existe en tanto que Dios quiere que exista, porque el ser del mundo depende de la voluntad de Dios, como de su causa. No es, por tanto, necesario que el mundo exista siempre. De donde se sigue que tampoco puede probarse demostrativamente.

Ni las razones, que aduce Aristóteles con este fin, son demostrativas absolutamente, sino sólo en cierto sentido: a saber, para contradecir las razones de los antiguos, que afirmaban que el mundo tiene un comienzo, pero conforme a ciertos modos verdaderamente imposibles. Y hay tres motivos para afirmar esto. En primer lugar, porque, tanto en el VIII de los *Físicos* (c. 1; 250 b 21), como en el *I del De coelo et mundo* (c. 10; 279 b 4), expone previamente algunas opiniones, como las de Anaxágoras, Empédocles y Platón, contra los que aduce razones que los contradicen. Segundo, porque en todos los pasajes en que habla de esta cuestión, aduce testimonios de los antiguos; lo que no es propio de quien demuestra sino de quien persuade con argumentos probables. Tercero, porque expresamente dice en el libro I de los *Tópicos* (c. 11; 104 b 16), que hay algunos problemas que son dialécticos, respecto de los cuales no tenemos razones (demostrativas), por ejemplo, *si el mundo es eterno* (...).

Ad 6. El primer agente es un agente voluntario. Y aunque tuvo voluntad eterna de producir algún efecto, no produjo, sin embargo, un efecto eterno. Y tampoco es necesario que se presuponga alguna mutación, ni tampoco a causa de la imaginación del tiempo. Porque hay que entender de una manera al agente particular, que presupone una cosa y causa otra, y de otra manera distinta al agente universal, que lo produce todo. El agente particular, así como produce la forma, también presupone la materia, de donde se sigue que es preciso que induzca la forma en proporción con la debida materia. Por lo que razonablemente se advierte, en tal agente, que induce la forma en tal materia y no en otra, en razón de la diferencia de materia a materia. Pero esto no se tiene en cuenta razonablemente en Dios, que produce simultáneamente la forma y la materia; pero sí es una consideración razonable en este caso que Dios produce la materia adecuada a la forma y al fin. Pero el agente particular presupone el tiempo, así como la materia. Por eso es razonable tener en cuenta en él, el que actúe en un tiempo posterior y no anterior, de acuerdo con la imagen de la sucesión temporal de unos momentos tras otros. Pero en el agente universal, que produce la cosa y el tiempo, no hay que considerar que actúe ahora y no antes, conforme a la imagen del tiempo que se sucede uno a otro, como si el tiempo fuera algo presupuesto a su acción. En Él hay que tener en cuenta, por el contrario, que dio a su efecto tanto tiempo cuanto quiso y conforme a lo que era conveniente para mostrar su poder. Pues el mundo conduce más manifiestamente, al conocimiento de la potencia del creador, si el mundo no existió siempre, que si siempre hubiera existido. Pues todo aquello que no siempre existió, es evidente que tiene causa, pero no es tan evidente respecto de aquello que existió siempre.

(...)

Artículo 2: Si es artículo de fe que el mundo comenzó a existir

Que el mundo no existió siempre se mantiene sólo por fe y no puede probarse con demostración, como se dijo antes (c. 32, a. 1) de la Trinidad. La razón de esto es que la novedad del mundo no puede demostrarse a partir del mundo mismo. El principio de demostración es el *qué es* algo. Pero cada cosa, conforme a la noción de su especie, abstrae del aquí y del ahora por lo que se dice que los universales están en todas partes y siempre. De modo semejante, tampoco se puede demostrar a partir de la causa agente, que actúa voluntariamente. Pues la voluntad de Dios no puede ser investigada por la razón, salvo en aquello que es necesario que Dios quiera; pero lo que Dios quiere acerca de las criaturas no es de ese género, como se dijo (c. 19, a. 3).

Ahora bien, la voluntad divina puede manifestarse al hombre por la revelación, en la que se apoya la fe. Así pues, que el mundo comenzó puede ser creído, pero no demostrado ni es objeto de ciencia. Y es útil tenerlo en cuenta, para que no vaya quizá a ocurrir que alguien, pretendiendo demostrar lo que es de fe, aduzca razones no necesarias, que den materia de irrisión a los infieles, que juzgarían que nosotros creemos lo que es de fe apoyándonos en razones de esta índole.

Artículo 3: Si la creación de las cosas fue al principio del tiempo

La expresión de Gn 1, *«Al principio creó Dios el cielo y la tierra»* se explica de tres maneras, a fin de excluir tres errores. Pues algunos sostuvieron que el mundo existió siempre y que el tiempo no tiene principio (cfr. a, 1). Para rechazar esto, se interpreta:*Al principio*, a saber, *del tiempo*. Algunos afirmaron que hay dos principios de la creación, uno de los bienes, otro de los males. Y para rechazar esta opinión se lee: «En el principio, esto es, *en el Hijo»*. Pues, así como el principio efectivo se apropia al Padre, por el poder, así también el principio ejemplar se apropia al Hijo, por la sabiduría. Como se dice (Sal 103, 24), *todo lo hiciste con sabiduría*, así también se entiende que Dios hizo todas las cosas *al principio*, esto es, *en el Hijo*, conforme a lo dicho por el Apóstol (Col 1, 16): *En Él*, en el Hijo, *fueron creadas* todas las cosas. Otros dijeron que las cosas corporales habían sido creadas por Dios mediante las criaturas espirituales. Para excluir esto, se interpreta: *«Al principio creó Dios el cielo y la tierra»*, esto es, *antes de todas las cosas*. Pues son cuatro las cosas que se afirma haber sido creadas al mismo tiempo, esto es, el cielo empíreo, la materia corporal (que se interpreta bajo el nombre de *tierra*), el tiempo y la naturaleza angélica.

Cuestión 47

Sobre la distinción de las cosas en general

Artículo 1: Si la pluralidad y distinción de las cosas procede de Dios

La distinción y pluralidad de las cosas procede de la intención del primer agente que es Dios. Pues produjo las cosas en el ser para comunicar su bondad a las criaturas y para que fuera representada por ellas. Y como por una sola criatura no podía ser representada suficientemente, produjo muchas y diversas criaturas, a fin de que, lo que le falta a una para representar la divina bondad, esté suplida por otra. Pues la bondad, que en Dios está de modo absoluto y uniforme, está en las criaturas de modo múltiple y dividido. De donde se sigue

que todo el universo participa de la divina bondad y la representa más perfectamente que cualquier otra criatura. Y como la causa de la distinción de las cosas procede de la sabiduría divina, Moisés dice que las cosas se distinguen por el Verbo de Dios, que es concepción de la sabiduría. Y esto es lo que se dice en Gn 1, 3-4: *«Dijo Dios, hágase la luz. Y dividió la luz de las tinieblas»*.

Ad 1. El agente natural actúa por la forma por la que él mismo es. Esta forma es una sola y uno solo es de quien es forma. Por tanto, produce un efecto único. Pero un agente voluntario, como lo es Dios (...) actúa mediante una forma entendida. Habida cuenta de que el que Dios entienda muchas cosas no repugna a su unidad y simplicidad, resulta que, aunque sea uno solo, puede hacer muchas cosas (...)

Artículo 2: Si la desigualdad de las cosas procede de Dios

(...) Así como la sabiduría de Dios es causa de la distinción de las cosas, también lo es de la desigualdad. Lo que se ve de la siguiente manera. Hay una doble distinción de las cosas: una es formal, que es la que se da en aquellas cosas que difieren en la especie; la otra es material, en aquellas cosas que sólo difieren en el número. Pero como la materia se ordena a la forma, la distinción material se ordena a la formal. Por este motivo vemos que en las cosas incorruptibles no hay sino un solo individúo de cada especie, porque la especie se conserva suficientemente en uno solo. Pero en las cosas generables y corruptibles hay muchos individuos de una sola especie, con el fin de conservar la especie. De donde se ve con claridad que la distinción formal es más importante que la material. Ahora bien, la distinción formal requiere siempre desigualdad, porque como se dice en el VIII de los *Metafísicos* (7, c. 3; 1043 b 34), las formas de las cosas son como los números, en los que las especies cambian por adición o substracción de la unidad. De aquí que, en las cosas naturales, las especies parecen ordenadas gradualmente, como los compuestos son más perfectos que los elementos, las plantas más que los cuerpos minerales, los animales más que las plantas y los hombres más que los demás animales. Y, en cada uno de ellos, encontramos que una especie es más perfecta que las demás. Luego, así como la sabiduría divina es causa de la distinción de las cosas en vistas a la perfección del universo, así también lo es de la desigualdad. Pues el universo no sería perfecto, si en las cosas se diera solamente un solo grado de bondad.

(...)

Artículo 3: Si existe sólo un mundo

El orden mismo existente en las cosas creadas así por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues este mundo es llamado uno por la unidad de orden, pues unas cosas se ordenan a otras. Todas las cosas que proceden de Dios, guardan orden entre sí y con el mismo Dios, como antes se probó (c. 11, a. 3;c. 21 a 1 ad 3). Luego es necesario que todas las cosas pertenezcan a un solo mundo. Por eso, pudieron afirmar la existencia de varios mundos, los que admitieron, como causa del mundo, no una sabiduría ordenadora, sino la causalidad. Entre ellos se encuentra Demócrito, que opinaba que este mundo, y otros en infinito número, se produjeron por el concurso de los átomos.

Cuestión 103

Sobre el gobierno de las cosas en general

Artículo 1: Si el mundo es gobernado por alguien

Algunos filósofos antiguos sustrajeron al mundo el gobierno, al decir que todo se producía fortuitamente. Pero esta posición resulta ser imposible por dos motivos. El primero procede de lo que se manifiesta en las mismas cosas, pues vemos que en las cosas, o siempre, o en la mayoría de los casos, ocurre lo que es mejor. Lo que no ocurrirá, a no ser que por alguna providencia las cosas naturales se dirijan al fin del bien, en lo que consiste gobernar.

(...)

En segundo lugar aparece lo mismo, partiendo de la consideración de la bondad divina, por las que las cosas han sido producidas en el ser. Dado que lo óptimo produce cosas óptimas (Platón, Timeo 30 A), no es congruente con la suma bondad de Dios que no conduzca hasta la perfección las cosas producidas. La última perfección de cada cosa consiste en conseguir el fin. Luego es propio de la divina bondad que, así como produjo las cosas en el ser, así tambien las conduzca hasta el fin.

(...)

Artículo 2: Si el fin del gobierno del mundo está fuera del mundo

(...)

Es evidente que el bien cumple la noción de fin. Luego el fin particular de alguna cosa es un bien particular, pero el fin universal de todas las cosas es un bien universal. Pero el bien universal es lo que es bueno por sí mismo y por esencia; lo que es la misma esencia de la bondad; En cambio, el bien particular es el que es bien por participación. Es evidente que en todo el conjunto de las criaturas no hay ningún bien que no sea bien por participación. Luego aquel bien, que es fin de todo el universo, debe ser exterior a todo el universo.

(...)

Ad 2.: (...) Ocurre que alguna cosa extrínseca es fin, no sólo como producido, sino también como poseído o tenido, o también como representado; como si decimos que Hercules es el fin de la imagen, que se hace para representarlo. Así puede decirse que el bien extrínseco a todo el universo es el fin del gobierno de las cosas, en cuanto tenido y representado, porque cada cosa tiende a participar de él siendo semejante a él, dentro de lo posible.

(...)

Artículo 3: Si el mundo está gobernado por uno solo

Es necesario afirmar que el mundo está gobernado por uno solo. Siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno, que es lo óptimo, es necesario que el gobierno del mundo sea óptimo. Pero gobierno óptimo es el que se hace por uno solo. Y la razón de esto es, que el gobierno no es sino la dirección de los gobernados al fin, que es un bien. Pero la unidad pertenece a la noción de bondad, como lo prueba Boecio, en el III *de Consolatione*, porque, así como todas las cosas desean el bien, así también desean la unidad, porque sin ella no pueden existir. Porque cada cosa es, en cuanto es una; por eso vemos que las cosas rechazan, en cuanto pueden, su división y que la descomposición de una cosa procede de un defecto suyo. Por eso, la intención del que gobierna una multitud, es la unidad o la paz. La causa propia de la unidad es el uno. Pues es evidente que varios no pueden unir y poner de acuerdo muchas cosas, si ellos mismos no están unidos de alguna manera. Ahora bien, lo que es uno por sí puede ser, de modo más apropiado y mejor, causa de la unidad, en comparación con los que son muchos pero unidos. De donde se sigue que la multitud se gobierna mejor por uno solo que por muchos. Hay que concluir, por tanto, que el gobierno del mundo, gobierno que es óptimo, debe ser de uno solo. Y esto es lo que dice el Filósofo en el libro XII de los *Metafísicos* (c. 10; 1076 a 3): «Los seres no quieren ser mal gobernados ni es bueno que haya muchos principados: luego sea uno solo el príncipe».

(...)

Artículo 4: Si el efecto del gobierno del mundo es solo o varios

El efecto de cualquier acción puede medirse por su fin, pues gracias a la operación se logra alcanzar el fin. El fin del gobierno del mundo es el bien esencial, a cuya participación y asimilación tienden todas las cosas. Así pues,

el efecto del gobierno puede considerarse desde tres puntos de vista. Primero, desde el mismo fin y, en ese caso, el único efecto del gobierno consiste, en asemejarse al bien sumo. Otro punto de vista, para considerar el efecto del gobierno, consiste en fijarse en aquello por lo que la criatura es conducida a asemejarse con Dios. Y así, hay, en general, dos efectos del gobierno. La criatura se asemeja a Dios en dos aspectos: a saber, en cuanto que Dios es bueno y la criatura es buena, y en cuanto que Dios es causa de bondad para otros y una criatura mueve a otra hacia la bondad. De donde se sigue que dos son los efectos del gobierno: la conservación de las cosas en el bien y moción de ellas hacia el bien. El tercer punto de vista es el efecto del gobierno en particular y, en este sentido, los efectos son para nosotros innumerables.

(...)

Artículo 5: Si se someten todas las cosas al gobierno divino

Por el mismo motivo compete a Dios ser gobernador de las cosas y causa de las mismas. Pues corresponde al mismo producir una cosa y darle la perfección que compete al gobernante. Pero Dios ciertamente no es causa particular de un género de cosas, sino causa universal de todo ser, como antes (c. 44, a 1, 2) se probó. Y así como nada puede ser, que no haya sido creado por Dios, tampoco puede haber nada que no esté sometido a su gobierno.

Esto mismo se ve claramente desde el punto de vista del fin. Pues a tanto se extiende el gobierno de alguien, a cuanto se extienda el fin del gobierno. Pero el fin del gobierno divino es su misma bondad.

(...) Y, dado que nada puede haber, que no se ordene a la bondad divina, como a su fin (...), es imposible que alguno de los seres se sustraiga al gobierno divino.

Así pues, la opinión de los que decían que los seres inferiores corruptibles o también los singulares, o incluso los asuntos humanos no son gobernados por Dios, es necia.

(...)

Artículo 6: Si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios

En el gobierno hay que considerar dos cosas: el plan del gobierno, que es la providencia misma, y la ejecución. Por lo que respecta al plan de gobierno, Dios gobierna todas las cosas inmediatamente. En lo tocante a la ejecución del gobierno, Dios gobierna mediante otros seres.

Y la razón es que, al ser Dios la esencia misma de la bondad, todas las cosas que hay que atribuir a Dios hay que atribuírselas conforme a lo mejor en cada una. Pero lo óptimo en todo género o noción o conocimiento práctico, como es la noción del gobierno, consiste en que se conozcan los particulares, sobre los que se actúa. El mejor médico no es el que considera sólo los factores universales, sino el que puede considerar también las más pequeñas particularidades. Y lo mismo aparece con claridad en los demás casos. Por lo que es preciso decir que Dios gobierna todas las cosas incluso de los seres particulares más pequeños.

Pero dado que por el ejercicio del gobierno, las cosas gobernadas han de ser conducidas a la perfección, tanto mejor será la gobernación, cuanto mayor sea la perfección que el gobernante comunica a las cosas gobernadas. Pero es mayor perfección que algo sea bueno en sí y también sea causa de bondad para los otros, que si sólo es bueno en sí mismo. Y, por eso, Dios gobierna las cosas de tal manera que a algunas las constituye en causas del gobierno de las otras, como si un maestro hiciera a sus discípulos no sólo sabios, sino también doctores de los demás.

(...)

Artículo 7: Si algo puede ocurrir fuera del orden del gobierno divino

Algún efecto puede ocurrir fuera del orden de una causa particular, pero no fuera del orden de la causa universal. Y el motivo consiste en que fuera del orden de la causa particular nada acontece, si no es por la intervención de alguna causa que impide tal orden. Esta causa impediente tiene que ser reducida necesariamente a la primera causa universal, como la indigestión ocurre fuera del orden de la potencia nutritiva a causa de algún impedimento, como, por ejemplo, la pesadez del alimento, que es necesario reducir a otra causa y así hasta la primera causa universal. Siendo Dios la primera causa universal, no sólo de un género, sino universalmente de todo ente, es imposible que ocurra algo fuera del orden del gobierno divino. Pero, por lo mismo que algo parece, por una parte, salirse del orden de la providencia divina, considerada conforme a alguna causa particular, resulta necesario que vuelva a caer dentro de ese mismo orden conforme a otra causa.

(...)

Cuestión 104

De los efectos del gobierno divino en especial

Artículo 1: Si las criaturas necesitan ser conservadas por Dios

Es necesario afirmar, según la fe y según la razón, que las criaturas son conservadas por Dios en la existencia. Para darse cuenta de ello, hay que

considerar que una cosa se conserva por otra de dos maneras. De una manera indirecta y accidental, como cuando se dice que conserva una cosa quien aparta lo que pueda corromperla; así, cuando alguien cuida de un niño para que no se caiga al fuego, se dice que lo conserva. Así se dice también que Dios conserva algunas cosas, pero no todas, ya que hay algunas que no hay nada que las corrompa, y sea necesario eliminarlo para conservar tal cosa. Hay otro modo de decir que algo conserva una cosa, cuando la conserva por sí misma y de modo directo, lo que ocurre en cuanto que aquello que es conservado, depende del conservador y sin él no puede existir. De esta manera es como todas las criaturas necesitan de la conservación divina. Pues el ser de cualquier criatura depende de Dios, de tal manera que no podría subsistir un instante, sino que sería reducido a la nada, si no fuera conservado en el ser por la operación del poder divino, como dice Gregorio.

Y esto puede verse a fondo de la siguiente manera. Todo efecto depende de su causa, en la medida en que es su causa. Pero hay que tener en cuenta que algún agente es causa de su efecto sólo en cuanto al hacerse y no directamente en cuanto a su ser. Esto acontece en las cosas artificiales y también en las naturales. Pues el constructor es causa de la casa en cuanto al hacerse de ésta, pero no en cuanto al ser de ella directamente. Pues está claro que el ser de la casa sigue a su forma. Pero la forma de la casa es la composición y el orden, la cual forma sigue al poder natural de ciertas cosas. Así como el cocinero guisa los alimentos aplicando algún poder natural activo, esto es, el fuego, así también el constructor hace la casa aplicando el cemento, piedras y madera, que son capaces de recibir y conservar aquella composición y orden. De donde se sigue que el ser de la casa depende de la naturaleza de estas cosas, como el hacerse de la casa depende de la acción del constructor. Y de manera semejante hay que considerar las cosas naturales. Porque si algún agente no es causa de la forma en cuanto forma, no será por sí mismo del ser que sigue a tal forma, sino que será únicamente causa del efecto en cuanto a su hacerse.

Está claro que, si hay dos cosas que son de la misma especie, una no puede ser por sí misma causa de la forma de la otra, en cuanto tal forma, porque entonces sería causa de la propia forma ya que ambas tienen la misma noción. Pero puede ser causa de tal forma, en tanto que está en la materia, es decir, que esta materia adquiere esta forma. Y esto es ser causa en cuanto al hacerse, como cuando el hombre engendra al hombre y el fuego, al fuego. Y, por eso, cuantas veces el efecto natural está ordenado a recibir la impresión del agente según la misma razón con que se halla en el agente, entonces del agente depende el hacerse del efecto, pero no el ser de éste último. Pero, a

veces, el efecto no está ordenado a recibir la impresión del agente en la misma razón, con que se halla en el agente, como se ve claramente en todos los agentes que no producen lo semejante según la misma especie; como los cuerpos celestes, que son causa de la generación de cuerpos inferiores, que difieren específicamente. Y tal agente puede ser causa de la forma, en cuanto tal forma y no solamente en cuanto se obtiene en esta materia y, por este motivo, es causa no sólo del hacerse, sino del ser.

Así pues, como el hacerse de una cosa no puede mantenerse, si cesa la acción del agente, que es causa del efecto en cuanto al hacerse, así tampoco puede permanecer el ser de la cosa, si cesa la acción del agente que es causa del efecto no sólo en cuanto al hacerse, sino también del ser. Y ésta es la razón por la que el agua caliente retiene el calor tras haber cesado la acción del fuego y, en cambio, el aire no queda iluminado, ni por un instante, una vez que ha cesado la acción del sol. Porque la materia del agua es receptiva del calor del fuego en la misma medida en que está en el fuego, de donde se sigue que, si se hace llegar perfectamente hasta la forma del fuego, entonces retendrá por siempre el calor. Pero si algo participa imperfectamente de la forma del fuego, limitándose a una cierta incoación, entonces el calor no permanecerá, salvo por un cierto tiempo, dada la débil participación del principio del calor. Por el contrario, el aire no está, en modo alguno, ordenado a recibir la luz en la misma medida en que está el sol, a saber, como forma del sol, forma, que es principio de la luz. Por eso, al no tener raíz en el aire, tan pronto como cesa la acción del sol, cesa inmediatamente la luz.

Ahora bien, toda criatura tiene con Dios una relación como la del aire al sol que ilumina. Pues así como el sol luce por su naturaleza, el aire se hace luminoso participando la luz del sol, pero no participando la naturaleza del sol. Así sólo Dios es ente por su esencia, porque su esencia es su existencia. Toda criatura, en cambio, es ente por participación porque su esencia no es su existencia. Y por eso, como dice Agustín en el IV *Supr. Gen ad Litt.* «Si el poder de Dios cesara alguna vez de regir las cosas creadas, al mismo tiempo cesaría la figura de éstas y toda la naturaleza se vendría abajo». Y en el VIII del mismo libro dice: «así como el aire, al hacerse presente la luz, se hace luminoso, así también el hombre se ilumina, si Dios se le hace presente, pero, si está ausente, se entenebrece inmediatamente».

(...)

Ad 4. La conservación de las cosas por Dios no se realiza mediante una nueva acción, sino por la continuación de la acción por la que da el ser, acción que se produce sin movimiento ni tiempo (...).

Artículo 2: Si Dios conserva a las criaturas inmediatamente

Como se dijo (a. 1) hay dos maneras de que se conserve una cosa en el ser: la primera es indirecta y por accidente, apartando o impidiendo la acción del corruptor; la segunda, directa y por sí misma cuando de aquello que conserva la cosa, depende el de ésta como el ser del efecto depende de la causa. Encontramos que, de ambos modos, una cosa creada conserva a otra (...).

Habiendo muchas causas ordenadas, es necesario que el efecto dependa primera y principalmente de la causa primera, pero, de un modo secundario, de todas las causas intermedias. Por eso, principalmente es, en verdad, la primera causa la conservadora y secundariamente todas las causas intermedias y tanto más, cuanto la causa sea más elevada y más próxima a la primera causa. De ahí que a las causas superiores, incluso en las cosas corporales, se atribuye la conservación y la permanencia de las cosas (...).

(...)

Cuestión 105

Sobre la mutación de las criaturas por Dios

Artículo 3: Si Dios mueve inmediatamente un entendimiento creado

Así como en los movimientos corporales se llama motor al que da la forma, que es el principio del movimiento, así también se dice que mueve al entendimiento lo que causa la forma que es principio de la operación intelectual, que se denomina movimiento del entendimiento. Pero hay un doble principio, en el inteligente, de la operación del entendimiento: uno es la virtud misma intelectual, principio que también se da en el inteligente en potencia; el otro es el principio de entender en acto, esto es, la semejanza de la cosa entendida en el inteligente. Por eso se dice que algo mueve al entendimiento, ya sea que dé al inteligente capacidad para entender, ya sea que imprima en él la semejanza de la cosa contenida.

De ambos modos mueve Dios al entendimiento creado. Pues Él es el primer ente inmaterial y, dado que la intelectualidad es consecuencia de la inmaterialidad, síguese que Dios es el primer inteligente. De donde, habida cuenta que el primero en cualquier orden es causa de todos los que le siguen, resulta que de Él procede toda virtud intelectual. De modo semejante, dado que Él es el primer ente y todos los entes preexisten en Él como en la causa primera, es preciso que todos ellos estén en Él inteligiblemente, conforme al modo propio de Él. Pues así como todas las nociones inteligibles de las cosas existen primeramente en Dios, y a partir de Él, se derivan a los demás entendimientos para que éstos entiendan en acto, así también se derivan hacia las criaturas, para que éstas subsistan. Así pues, Dios mueve al entendimiento creado porque le da la capacidad, natural o sobreañadida, para entender y porque imprime en él especies inteligibles y sostiene y mantiene a la existencia a ambos (...).

Artículo 4: Si Dios puede mover la voluntad creada

Así como el entendimiento (...) es movido por el objeto y por aquel que dio la capacidad de entender, así también la voluntad es movida por el objeto, que es el bien y por aquel que crea la capacidad de querer. Ahora bien, la voluntad, en cuanto al objeto, puede ser movida por cualquier bien, pero no de modo suficiente y eficaz, salvo por Dios. Pues algo no puede mover a un objeto móvil, de modo suficiente, a no ser que la virtud activa del motor exceda o, por lo menos, iguale a la capacidad pasiva del móvil. Pero esta capacidad se extiende al bien en universal, pues su objeto es el bien universal, como el objeto del entendimiento es el ente universal. Ahora bien, todo bien creado es un bien particular; sólo Dios es un bien universal. Por eso, sólo Él llena la voluntad y, como objeto, la mueve suficientemente.

Y de modo semejante, la capacidad de querer es también causada por Dios solo. Pues querer no es otra cosa que una inclinación hacia el objeto de la voluntad, que es el bien universal. Inclinar hacia el bien universal es propio del primer motor, al que está proporcionado el último fin, de la misma manera que, en los asuntos humanos, dirigir hacia el bien común es propio de quien preside la multitud. Por donde resulta que es propio de Dios mover la voluntad de ambos modos, pero esencialmente del segundo modo, inclinándola internamente (...).

Ad 2. Moverse voluntariamente es moverse a partir de sí mismo, esto es, por un principio intrínseco. Pero ese principio intrínseco puede proceder de otro principio extrínseco. Y así moverse a partir de sí mismo no repugna a quien se mueve por otro.

Ad 3. Si la voluntad se moviera por otro, de tal modo que no se moviera a partir de sí de ninguna manera, las obras de la voluntad no se imputarían ni como mérito ni como demérito. Pero por estar movido por otro, no se excluye que se mueva desde sí mismo (...). Por eso, en consecuencia, no se excluye la razón de mérito o demérito.

Artículo 5: Si Dios obra en todo operante

Que Dios obre en todo operante, lo entendieron algunos de tal manera, que ningún poder creado hiciese nada en las cosas, sino que Dios, a solas, llevase a cabo inmediatamente todas las cosas; por ejemplo, que el fuego no calentase, sino Dios en el fuego, y de modo semejante respecto a todo lo demás. Pero esto es imposible. En primer lugar, porque así se sustraería de las cosas creadas el orden entre causa y causado. Lo que redundaría en impotencia del creador, pues del poder del agente es dar a su efecto poder para actuar. En segundo lugar, porque las virtudes operativas que se dan en las cosas, se habrían otorgado en vano a las cosas, si por medio de ellas, no llevasen a cabo nada. Incluso todas las cosas parecerían, en cierto modo, existir en vano, si quedan desprovistas de su propia operación, ya que toda cosa es en razón de su operación. Pues siempre es lo imperfecto en razón de lo que es más perfecto; como la materia es por la forma, así la forma, que es acto primero, es por su operación, que es acto segundo. De esta manera la operación es el fin de la cosa creada. Por tanto, hay que entender que Dios obra en todas las cosas de tal manera, que, no obstante, las cosas mismas tengan su propia operación.

Para entender todo esto, hay que tener en cuenta que, existiendo cuatro géneros de causas, la materia ciertamente no es principio de acción, sino que se comporta como sujeto recipiente del efecto de la acción. En cambio, el fin, el agente y la forma se comportan como principio de acción, pero con un cierto orden. Porque en primer lugar, ciertamente, el principio de la acción es el fin, que mueve al agente; en segundo lugar, el agente; en tercer lugar, la forma de aquello que es aplicado por el agente para la acción (aunque también el mismo agente actúe por su forma); como es evidente en los seres artificiales. Pues el artesano es movido a actuar por el fin, que es la obra misma, por ejemplo, un arca o una cama, y aplica en esa actividad la sierra, que corta por su filo.

Así pues, Dios opera en todo operante de acuerdo con estos tres géneros de causas. En primer lugar, según la razón de fin. Toda operación es con vistas a algún bien, verdadero o aparente. Pero nada es bueno o aparece como tal, a no ser que participe alguna semejanza del bien supremo, que es Dios. De donde se sigue que Dios mismo es causa, como fin, de cualquier operación. También hay que tener en cuenta, de modo semejante, que, si hay muchos agentes ordenados, el segundo agente actúa siempre en virtud del primero; pues el primer agente mueve al segundo a la acción. De acuerdo con esto, todas las cosas actúan en virtud de Dios mismo y de esta manera Él es causa de las acciones de todos los agentes. En tercer lugar, hay que considerar que Dios no sólo mueve las cosas para que obren, algo así como aplicando a la acción las formas y virtudes de las cosas para la operación, –a la manera como el artesano aplica la sierra para cortar, artesano que, a veces, no da la forma a la sierra– sino también da la forma a las criaturas agentes y las mantiene en la existencia. Por lo que no es sólo causa de las acciones, en cuanto que da la forma, que es principio de la acción, como se dice que el generante es causa del movimiento de los cuerpos graves y leves, sino también como quien conserva las formas y virtudes de las cosas, como se dice que el sol es causa de la manifestación de los colores, porque da y conserva la luz, por la que se manifiestan los colores. Y como la forma de la cosa está dentro de la cosa y tanto más, cuanto se la considera anterior y más universal, y Dios mismo es, en todas las determinaciones, lo más íntimo de las cosas, síguese que Dios obra íntimamente en todas las cosas. Y por este motivo, en la Sagrada Escritura se atribuyen a Dios las operaciones de la naturaleza, como a quien actúa en la naturaleza, comforma a aquello que Job 10, 11: *De piel y de carne me vestiste, con huesos y carne me consolidaste.*

TRATADO TERCERO

HABLAR HOY ACERCA DE DIOS

Alberto Escallada O.P.

INTRODUCCIÓN

«Las *palabras* se pronuncian para dar significado a las *cosas* a través del *entendimiento*» [1]. Esta afirmación de santo Tomás, tan aparentemente lógica, indica una secuencia de realidades y consiguientemente de momentos: las cosas, el entendimiento, las palabras; o sea, realidad externa, pensamiento, lenguaje. Dejando a un lado, por ahora, la cuestión de si puesto que es «para ser dicho» el pensamiento deba ser siempre hablable, y por consiguiente de si haya una prioridad final del lenguaje sobre el pensamiento [2], podemos de momento retener que de alguna manera en el lenguaje quedan resumidas esas sucesivas fases anteriores. De ahí el título que hemos preferido como más sencillo para abarcar el tema de la respuesta al arduo asunto que es el *hablar hoy acerca de Dios*. Al mismo tiempo delimitamos el contenido de nuestro cometido.

Puede resultar interesante y aleccionador hacerse cargo de alguna de las reflexiones hechas por los primeros grandes pensadores sobre el tema del «hablar acerca de...» La validez de los nombres (ὀρθότης τῶν ὀνόματων) es algo que está en perpetua discusión [3]. Aun admitiendo la posibilidad de que los nombres sirvan para expresar la realidad, Sócrates y Platón ya se hicieron cargo de no pocas cuestiones en torno a este asunto. En las palabras además de la emisión de voz está la idea (λόγος), que siempre es anterior.

---

1. *Summa Theol.*, 1, q. 13, 1; cfr. *Resp. de art.* 108, init.

2. «El pensamiento es imposible sin lenguaje»: N. MALCOLM, *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1976, 140. Cfr. J. HARTNACK, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1972, 73. Parece, sin embargo, a estas alturas, que ya se está mostrando que, antes de que se construyan verbalmente, aparecen en el niño las estructuras lógicas. No sería en ese caso el lenguaje la fuente de la lógica, como ha afirmado el neopositivismo, sino que aquél se habría basado en ésta. Hay quien, por esta razón, considera ya superado el neopositivismo lógico en su intento de reducir la lógica a la lingüística.

3. Cfr. R. GOEGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Patmos, Düsseldorf, 1963, 50.

Hay incluso un diálogo interior, discusión del alma consigo misma [4], y por lo mismo en continuo riesgo de cierto subjetivismo. Para escapar a éste, Sócrates insiste en una especie de armonía preestablecida entre todos los λόγοι: la homología. Es decir, ciertas conveniencias o convencionalismos, en virtud de los cuales podemos entendernos cuando hablamos. ¿Cómo consta, a través de las palabras, la coincidencia en las ideas? En el *Cratilo* [5], Sócrates afirma que las ideas en el alma son inmutables, mientras que los leguajes que las expresan son múltiples, y además sometidos a evolución. Se han de distinguir en la lengua dos elementos: la forma exterior (τὸ εἶδος τοῦ ὀνόματος) y el contenido; de los cuales, el primero cambia como un vestido, según naciones y épocas, incluso permaneciendo idéntico el contenido. Él se identifica con la idea de la cosa. ¿Cuál es la dependencia de la voz respecto de la idea? Cratilo reivindica la libertad de agrupar sin coacción las sílabas, y darles un significado. A lo que Sócrates se opone, arguyendo por la semejanza entre la formación de un vocabulario y la formación del mundo. Éste es de tal manera que su aspecto sensible evoca las ideas. En un cierto misterioso modo, las ideas se impusieron en la obra de la creación, y algo así pasa cuando se pone nombre a las cosas. No toda la gente está llamada a poner nombres, a crear el lenguaje [6].

El nombre es la impronta de la cosa, un subsidio que nos remite a su esencia. El lenguaje del hombre es una revelación de la realidad, y cuanta mayor es la semejanza entre la idea y esa impronta, tanto más hermosa es una lengua [7]. De ordinario, los nombres no son sino muy débil expresión de la idea, y es difícil extraer de ellos solos el conocimiento de las cosas; se ha de recurrir directamente a éstas. No sirven, pues, los nombres, de mucho, y, según Platón, si el espíritu no hubiese conservado el recuerdo del mundo celeste de las ideas, por medio de los nombres se captaría menos de la realidad que por la simple visión de la misma.

Para Aristóteles deben distinguirse la cosa misma, la idea, y la palabra (πρᾶγμα, νόημα, λέξις, respectivamente) [8]. Hay una relación entre las dos

4. *Sofista* 263 e.
5. *Cratilo* 383 s.
6. *Cratilo* 390 e.
7. *Cratilo* 432 e.
8. GOEGLER, *o.c.* 54.

primeras, si bien hay grados en la comprensibilidad de los seres. Por el contrario, la conformidad entre el concepto y su expresión oral, es mucho menos estrecha; ésta no es el símbolo directo ni de la idea ni de la cosa, sino que representa sólo las impresiones producidas por el objeto en el hombre. No tiene, pues, Aristóteles, un llamativo y especial aprecio por el lenguaje. Admite que el lenguaje sirve para expresar los conceptos, pero su fuerza, dice, no viene de la naturaleza, sino que se le atribuye por una libre disposición humana [9]. Una vez supuesta ésta, la palabra se convierte en una voz significativa (φονή σημαντική). Hablar es permitir *ver* algo, *hacer ver, revelar.* Es suma, acuñar palabras es siempre crear «imágenes» de una realidad espiritual.

El resultado, pues, de nuestra breve indagación en el mundo griego no da pie para el entusiasmo.

Mucho más decepcionantes que estas estimaciones de la filosofía antigua, y con más amplia resonancia en anchos campos, son los datos más actuales. El balance conclusivo de un diagnóstico reciente sobre nuestro entorno más próximo [10] según el cual no habría punto de conexión de éste con el cristianismo por reducirse aquel mundo a hedonismo, consumismo y *pluralismo babélico*, no resulta precisamente un estímulo para abordar este tema por lo que podemos barruntar en el mencionado diagnóstico. «Confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual a su prójimo» (Gn 11, 7), es, en sustancia, el castigo de Babel.

Pero ninguna apreciación, ni las más poderosas razones que la sustenten pueden sobrepujar el valor del propio hombre, fundamental objeto de preocupación siempre y para todos. En él y su mundo hay también querencias y tendencias incoercibles en las que, en no pocas ocasiones, hay que confiar, con las que hay que vivir y por las que hay que dejarse interpelar. Otro diagnóstico, éste de ya hace unos años pero con una visión de las cosas que en buena medida sobrevuela el flujo y reflujo de los tiempos, nos hablaba de un mundo que, a veces por caminos errados y de manera titubeante, sin embargo no puede por menos de «buscar a Dios» [11]. Y, ¿como dejar de hablar, por muchas dificultades que ello comporte, de aquello cuya búsqueda obsesiona?

9. *Peri Hermeneias* 16 a 19.
10. Su autor es Gianni Vattimo, en las jornadas que, bajo el título «Pensar Europa», organizó el Círculo de Filosofía del Instituto Francés de Barcelona, en noviembre de 1992.
11. Cfr. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 76: AAS 68 (1976) 68.

Cualquiera que hubiese sido el título dado a nuestra tarea, el tema del lenguaje no podría dejar de estar presente en él. Pero supuesta la titulación por la que hemos optado, esa referencia se nos impone por partida doble. Está generalmente aceptado que el lenguaje religioso es cada vez más ininteligible, incluso para quienes como emisores o como receptores, de hecho lo usan. Y una de las causas es, sin duda, la desconexión entre el lenguaje religioso y las experiencias reales vividas en el mundo. Ese ámbito lingüístico llega a carecer de sentido, aun cuando en tal o cual campo siga sirviendo y sea significativo. Puede decirse que el lenguaje sólo comunica sentido (desde este punto de vista relacional, más complejo que el descrito en los primeros grandes filósofos) cuando articula una experiencia compartida por el grupo humano que lo emplea [12]. Un enunciado cualquiera es inteligible en la medida en que exprese lo compartido en determinado ámbito de experiencia coloquial. La perfección en la expresión gramatical, la corrección en las reglas lingüísticas, el rigor en la lógica, no garantizan nada definitivo en orden a una significatividad sólida y real, porque ocupan un puesto subsidiario. Los conceptos en sí más cargados de contenido religioso *no dicen nada* si no entran, del modo que sea, en la experiencia corriente; si, de algún modo, no reproducen experiencias humanas. El problema del *hablar hoy acerca de Dios* no consiste ni única ni fundamentalmente en si lo que se puede decir acerca de Dios es o no expresable en palabras humanas, sino sobre todo en si el existir humano en toda su complejidad, que es por sí mismo origen del lenguaje humano, es capaz de llevar (posibilitando, obligando, exigiendo... o como sea) a hablar de Dios.

Es un tema antiquísimo y completamente actual a un tiempo. Podría sin duda hacerse de él piedra de toque para un recorrido por el pensamiento del hombre a lo largo de latitudes, siglos y culturas. Y, dentro de éstas, por los sistemas filosóficos subyacentes. No va a ser éste nuestro modo de proceder, como es obvio supuestos la intención y los límites de esta obra. Vamos a pretender tan solo rastrear el tema tal como se encuentra hoy en el hombre de la

12. Dice muy decididamente D. ANTISERI, «no hay un átomo de experiencia que no pueda tener su carga lingüística». Casi una consecuencia, en el supuesto de los centros de interés del teólogo, es entonces que «el teólogo es el gramático del lenguaje religioso»: *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid, 1976, 173 y 188. Era frecuente, en M.D. CHENU, la afirmación «el teólogo debe ser también filólogo». Son matizaciones diversas sobre una misma preocupación, obvia por otra parte, acerca del lenguaje.

calle. Que a su vez, sin duda, se ve «trabajado» por el pensamiento más enérgico y profundo: aquel que acaba consiguiendo realizar su propia ósmosis, desde los santuarios en que se gesta hasta la vida cotidiana. Pero, insisto, no pretendemos rebasar el término medio de la buena gente que integra el mayoritario grupo sobrentendido del modo que queda dicho.

Pero es que, además, ya en el plano más específicamente cristiano, sabemos que el Evangelio es la Buena Noticia del amor de Dios. Todo el Evangelio que hay que llevar a los hombres se resume, para cada uno de ellos, en estas sencillas palabras: «Dios te ama». Pero éste, tan simple, es al mismo tiempo un mensaje lleno de dificultades de expresión, comunicación, recepción, intelección y aceptación. Las circunstancias en que viven millones de seres humanos empobrecidos, excluidos, marginados, no son tales que hagan aceptable –y ni siquiera inteligible muchas veces– aquella elemental proposición. Porque se trata, en último término, de que lo que ella enuncia responda, siquiera sea de forma remota, pero en todo caso real, a experiencia que funde una íntima persuasión. El creyente, no obstante, se siente empujado a propagarla y lo siente como un deber. No deja de ser un impulso un tanto primario. Serenado el entusiasmo inicial, la reflexión revisa los momentos y vuelve sobre los propios pasos preguntándose *cómo hablar de Dios* en el mundo actual. Y a continuación, más profundamente, *si se puede hablar de Dios*; e incluso y todavía de modo más radical, *si* es verdad que *debe hablarse de Dios*. Los ámbitos en que el vocablo «Dios» se emplea se van restringiendo cada vez más; e incluso en algunos que parecería imposible imaginar que llegasen a prescindir de él surge una especie de pudor inhibitorio. Parece que Dios no tiene lugar en el pensamiento, y por eso tampoco en el lenguaje. De ahí la sensación vergonzante a que nos referíamos hace un instante. Dios resultaría así *indecible*, en último término, porque sería incluso *impensable*.

Ésta es la situación en nuestros días. Intentaremos rastrear las razones muy diversas que han llevado a desembocar en ella. Y también conocer algunas posturas adoptadas, y de las más influyentes hoy, ante la pregunta sobre el hablar acerca de Dios, presentando a santo Tomás de Aquino como orientador y guía en el tema.

Podría discutirse la opción hecha en esta obra, inspirada en el intento de aproximar el pensamiento de Tomás de Aquino a las cuestiones del mundo que vivimos. En un mundo tal, la teología se ha visto a sí misma codo con

codo con la filosofía y con las ciencias humanas, en solidaridad con el horizonte intelectual de este comienzo del siglo XXI. A expensas de abandonar su antiguo rostro imperturbable de serenidad apacible, la teología se ha acercado a la investigación inquieta (a veces angustiosa) de los hombres de este tiempo. En una palabra, comparte la crisis del mundo actual; y hay que reconocer inmediatamente que lo contrario sería escandaloso, si se ha de tener como cierto que la historia sin más y la historia de la teología son una única historia en manifestaciones diversas. No sabemos cuál será la solución de la crisis, pero no es posible, entre tanto, sustraerse a la tarea de buscar luz.

Sobre el sentido de esta opción que hacemos por el magisterio de santo Tomás, digamos una palabra. Cuando se dijo, y repetimos, que Tomás es un faro y no un dique hemos de ser conscientes de lo que estamos afirmando. No fue él un oráculo que anticipara el pensamiento que le había de suceder y mucho menos un a modo de talismán que con sus «toques» realizase la imposible tarea de estancar problemas posteriores: mucho menos que los resolviese. El símil del faro, en cambio, como emisor alternativo de luz hacia adelante y hacia atrás de la torre que alberga el foco, recoge bien la imagen de la doble genial tarea de santo Tomás de, por una parte, tener presente, asimilar, sintetizar, reflexionar, sistematizar y criticar cuanto el pensamiento cristiano había elaborado antes de él; y por otra, proyectar e iluminar, con y desde todo aquello, el futuro; en algún caso anticiparlo, y, en no pocos temas, haber pronunciado la palabra hasta hoy insuperada [13]. Tareas todas ellas que no son ni sustitución ni dominio (mucho menos absorción o colapso) de cuanto con el tiempo ha ido e irá apareciendo en el horizonte creativo e imprevisible del espíritu humano. Nada representaría traición más flagrante al pensamiento de santo Tomás que hacer de su doctrina un tope o el ya mencionado dique, para ese discurrir pluridireccional de la mente. Tomar a Tomás como encargado de nuestra orientación, en este tema, no es convertirlo en su propia negación, sino acercarnos a una iluminación de la que nos queremos servir y con la que enriquecernos.

El justificar, por el crédito de que ha gozado su obra, la opción por Tomás, sería una tarea digna de todo un volumen, de tamaño muy respetable, dedicada íntegramente a sólo ese intento. Un solo botón de muestra, precisamente del Tomás *proyectado* al futuro de su propio tiempo podrá ser el reconocimiento, por parte de Renan, de la presencia de santo Tomás en los siglos XVI a XVIII: «El concilio de Trento, en el siglo XVI, sanciona un montón de puntos que habían sido hasta aquel momento controvertidos; pero cada uno de esos anatemas tenía ya su rúbrica en el inmenso cuadro de santo Tomás. Melchor Cano y Suárez rehacen la *Summa* sin añadirle nada esencial. En los siglos XVII y XVIII, la Sorbona compone, para uso de las escuelas, tratados sencillos que, muy frecuentemente, no son sino la *Summa* retocada y resumida» [14]. A nuestro tiempo, como a esos siglos no precisamente yermos, puede ser de utilidad la vuelta a Tomás.

Sea cual sea la respuesta a la pregunta por el hablar acerca de Dios, con santo Tomás como guía, hemos de reconocer, por propia confesión de parte, que este quehacer (hablar de Dios) fue para él primordial. Tomando palabras de san Hilario, y asumiéndolas, dirá: «Considero como el principal deber de mi vida para con Dios, que toda palabra mía y mis sentidos *hablen de él*» [15]. Por nuestra parte, no nos vamos a ceñir a sólo los lugares de la obra de santo Tomás en los que él aborda ex profeso y a su modo, al modo que enmarcan la cultura y tiempo ambientales, este tema. La capacidad, aptitud y valor del lenguaje para expresar el misterio de Dios, y la cimentación de la doctrina que lo posibilita, son estudiados por santo Tomás en la *Suma de Teología* a renglón seguido del tema del conocimiento que acerca de Dios tenemos. «Después de haber considerado lo que se refiere al conocimiento divino, ha de procederse a la consideración de las palabras divinas, puesto que de cada cosa hablamos según la conocemos» [16]. Veremos, sin embargo, que son otros muchos los textos y enfoques, diseminados aquí y allá, en los que se está planteando o se está respondiendo a esta cuestión, desde diversos puntos de vista; o bien, donde hallamos doctrina que ilumina ciertas áreas del pensamiento, de uno u otro modo implicadas en nuestro problema. Ello nos permitirá, entre otras cosas, reconocer y medir la frivolidad de quienes suponen que recuperar hoy la tradición de Dionisio Areopagita (el Dios más allá del ser) es enmendar la plana a santo Tomás. A éste se le admite y pre-

13. Ver, en nuestra opinión y a modo de ejemplo, en A. ESCALLADA TIJERO, *Capítulo insuperado de la teología de Tomás de Aquino: Un saber con compromiso*, en «Ciencia Tomista» 117 (1990), 11-23.

14. E. RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Calmann Lévy, Paris, 1883, 85. Hay traducción española de Mónica Maragall y Marga Latorre, *Memorias de infância y juventud*, Roose, Barcelona, 1996.

15. *Cont. Gentes*, I, 2.

16. *Summa Theol.*, 1, q.13, prol.

senta como precursor de la moderna teología racional; y por ello como quien hace prevalecer el *logos* sobre el *theos*, en contra de la tendencia actual que pretende desenmascarar las pretensiones racionalistas de la modernidad. Hoy se repite hasta la saciedad la necesidad de «dejar que Dios sea Dios», como realidad tremenda, desbordante, trascendente. De ningún modo está esta perspectiva ausente en santo Tomás, como veremos. La declaración de intenciones, sin embargo, que acabamos de «escucharle» puede tomarse como válida premonición de cuanto en su obra nos va a ofrecer.

Será importante recordar que nuestro asunto no es la existencia o no de Dios, sino el *hablar acerca de Él*. Aun supuesta la cuasi inclusión temática que comenzábamos reconociendo, hemos de retener constantemente esta diferencia de aspectos. Formas de vivir y de pensar sin Dios son terreno aceptado como evidente, en el que hoy se mueve la pregunta sobre Dios. Y esto tiene vigencia para el pensamiento cristiano, porque de una u otra forma a éste le toca asumir (ésa es su vocación) lo que cada tiempo trae como propio. Incluso cuando es contradictorio a su más íntima razón de ser.

A partir de ciertas posturas de *ateísmo cristiano* de la teología radical, cabe decir que más urgente incluso que establecer la existencia de Dios o cuál sea la respuesta que se ha de dar como creyentes a la cuestión religiosa, es plantear la legitimidad del problema mismo; es decir, si el problema está justificado. No dejaría de ser vacía y absurda una respuesta, por significativa que pudiera ser, a una pregunta injustificada y que nadie se hiciese. En cierto modo, en este sentido, el *hablar acerca de Dios* precede al tema de su existencia. Podría llegarse, incluso, por parte de quienes niegan tal existencia, a reconocer el valor de ciertas construcciones lógicas en orden a probarla, o el de ciertas opciones de vida fundadas en la entrega total y decidida a un ideal religioso. Pero se pondría en tela de juicio, antes que nada, la legitimidad del problema aquel o de la decisión ésta. Ahora bien; si, por lo que sea, *hablar de Dios no mereciera la pena*, todo lo demás sobraría.

Los grandes rasgos de nuestra exposición son muy simples. En dos primeros apartados intentaremos abarcar las más frecuentes posturas que (por vacío o excentricidad) anulan nuestro tema, y sus razones para ello. En los dos siguientes nos moveremos entre los polos de dos opciones (hablar o callar) que, paradójicamente, pueden servirse mutuamente de apoyo y justificación.

I

VACUIDAD

Nos hemos referido hace un momento al anuncio en que puede resumirse el Evangelio, porque los planteamientos hermenéuticos han surgido siempre precisamente de preguntarse cómo hacer la proclamación evangélica. Qué y cómo hay que decir para ser fieles ante todo a la palabra de Dios; de modo, a continuación, que esa palabra sea escuchada por hombres de hoy sin que ella quede al margen de su realidad vital.

Ni la palabra de Dios, con que Él ha hablado a los humanos, ni la humanidad, su destinataria, son intemporales. Esa palabra fue expresada e interpretada por primera vez en una determinada situación que nada tiene que ver con la del ser humano de hoy. Éste, para entender lo que esa palabra dice, tiene que interpretarla. Aunque elementalmente planteado, ya hemos hallado el tema en la primera filosofía griega. Este «problema hermenéutico» según la denominación protestante, viene a equivaler a la «evolución del dogma», nombre católico. O sea, el dato de la Biblia es reinterpretado en tiempos y circunstancias distintos de manera que la misma realidad es expresada de formas diversas.

El hombre a partir de una precomprensión de sí mismo en determinada situación y momento halla en la palabra de Dios respuesta a sus interrogantes. Esa respuesta viene condicionada por el propio interrogante, es verdad; pero éste es, a su vez, influido por aquélla en forma de una nueva comprensión, lo cual suscita otra pregunta. Se ha cerrado el círculo hermenéutico en un determinado plano, pero queda en continua reapertura a interrogantes nuevos en planos distintos, configurados por diferentes momentos y situaciones nuevas. El problema está en que al abordar hoy el hablar acerca de Dios no

se puede contar, en una inmensa mayoría de casos, con una precomprensión de Él. Sobre todo, si se refiere al Dios cristiano, el de la Biblia. Determinado por la ciencia y por la técnica, este mundo tiene la impresión de que el vocablo «Dios» es superfluo, cuando no un estorbo.

Pues bien. Este primer grupo de respuestas a la cuestión del *hablar acerca de Dios*, ve en ella un asunto vacío. Es decir una no-cuestión. ¿Por qué? He aquí algunas reacciones.

1. No hay necesidad

Entre estos dos primeros apartados (1 y 2), éste miraría preferentemente el aspecto antropológico, y el siguiente más bien el cosmológico; es decir, respectivamente, el dintorno más inmediato y cuasi constitutivo del hombre mismo, o el entorno más mediato y ambiental. Pues bien. Una primera respuesta, antes de plantearse *cómo* se ha de hablar acerca de Dios (modo), antes incluso de si se *puede* (posibilidad) o si se *debe* (obligatoriedad), de modo muy genérico partirá de si *se tiene que* hablar de Dios (necesidad). ¿Es necesario hablar de Dios? La respuesta será negativa, por lo mismo que Dios no es necesario. No se le necesita para nada. Por consiguiente tampoco se necesita hablar acerca de él. Comprender al hombre y su mundo es posible sin tener que recurrir a Dios. No será necesaria ni la concepción ni la explicación del hombre mediante el recurso a Dios. La cuestión teológica se convierte así en cuestión antropológica. El hombre se entiende desde sí mismo. Y el mundo que le rodea posee, en las leyes por las que se rige, explicación suficiente para cuanto en él acontece.

¿Qué decir? Rigurosamente hablando, aun en la hipótesis de que nada fuese discutible de cuanto antecede, no podríamos ir más allá de afirmar la *posibilidad* de explicar el mundo y al hombre sin recurrir a Dios. Pero no es posible detener el proceso en cuyo fondo late el afán de emancipación del hombre. Aunque ilegítimo, el paso de *poder-no-hablar* a *no-necesitar-hablar* y de esto a *necesitar-no-hablar*, es imparable.

El proceso que ha preparado esta situación es largo. Lo que hoy nos es patente es la última consecuencia –la más próxima a nosotros– de tal proceso. Desde el final de la Edad Media se va preparando el terreno. Un paso paradójicamente decisivo será el «descubrimiento» de la absoluta necesidad de Dios para consolidar al «yo pensante». El salto es a lo más remoto, a las antípodas. El yo-pensante se sorprende a sí mismo elucubrando que, puesto que, provisto de razón, encuentra explicación suficiente, la necesidad de Alguien más, es sólo puro resultado dialéctico. No nos incumbe aquí, como indicábamos al principio, ahondar en el problema desde la vertiente que mira a la existencia de Dios. Pero sí reconocer las diversas instancias desde las que al hombre se hace *necesario* el hablar de Dios. Que, por cierto, son instancias que siempre presuponen una decisión a tomar entre ser y no ser. Pero de tal modo que el optar en positivo es posible en la medida que Dios mismo interviene en la opción. Dios no «entra» en el horizonte del hombre «empujado» por las realidades circunstantes, sino empujado únicamente por Sí mismo. Se ha dicho, por eso, que no se puede conocer a Dios más que *reconociéndolo*, es decir, asumiéndolo como lo que trasciende incluso la fuerza de lo que se impone a la razón. No es Dios la meta de un camino que parte del hombre, sino Él quien viene al encuentro de éste.

No debemos continuar haciendo nuestra la perspectiva planteada, en el entorno de un *hablar acerca de Dios* cuestionado por la pregunta acerca de su necesidad. La respuesta que encontremos no «toca» ninguno de los términos del problema. El Dios que se revela está muy por encima del terreno en que se plantea esa pregunta. Como dice santo Tomás, Dios está por encima del orden de lo necesario y de lo contingente, como está por encima de todo ser creado. Es decir, Dios es mucho más que necesario.

Las grandes cuestiones del hombre acerca de sí mismo orientan, desde distintas vertientes, a la *necesidad de Dios*. El hombre y Dios son misterios que mutuamente se requieren y, paradójimente, se iluminan [1].

Santo Tomás asume plenamente en su obra la cuestión de Dios como planteamiento antropológico. Las preguntas fundamentales sobre la vida humana convergen en la cuestión de su sentido último, y de éste todo apunta a Dios como peldaño final. La complejidad de la vida y de la actividad humana presentan un primer panorama, abigarrado hasta más no poder. Un variopinto abanico que abarca heterogeneidades múltiples de razas, culturas, épocas, lugares, costumbres, tendencias... Ante tal diversidad, ¿qué se podría decir del

1. «...ut nos hominem, hominem verum, hominem integrum penitus noscamus, Deum ipsum antea cognoscamus necesse est (...) scilicet opus esse cognoscere hominem, ut cognoscatur Deus». PABLO VI: *Aloc. claus. Conc. Vat. II*: AAS 58 (1966), 58s. Ver también J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988, 271-286.

ser humano, como no fueran superficialidades? O, de optar por algo más serio, ¿cómo evitar un caos en el que perderse y acabar pereciendo?

Afortunadamente, como la naturaleza integra y unifica al individuo, así hay también un elemento unificador e integrador de toda su actividad. Este elemento, capaz de armonizar aquel increíble laberinto, es el deseo humano. Deseo, en último término, de felicidad; y felicidad que significa posesión de aquello que la hace posible.

Es ésta una cuestión adherida del todo a la estructura del ser humano como inteligente y libre. Tanto, que, como se ha dicho, la posibilidad de negar el sentido de la vida contradice precisamente las condiciones previas que posibilitan la misma negación.

Hay unos requisitos para la reflexión que conviene no ocultar: la universalidad, la solidaridad, la aceptación del hombre tal como es, la inmediatez de la experiencia de la vida, etc. Queremos indicar con esta advertencia que la búsqueda de ese sentido no debe hacerse desde postulados lógicos o tomas de partido previas, de la índole que sean, sino desde un franco y sencillo abrir los ojos a la realidad y acoger el término medio de la vida humana, tal como acontece en sus experiencias fundamentales. A partir de ahí, tras un proceso discursivo implacable, y muy asimilable por cierto, se llega a la conclusión de que la última respuesta a esa pregunta por el sentido de la vida, y de la felicidad que se lo da, es la visión de Dios, intuida de mil formas [2]. Dios está en el ámbito de lo más hondo y fundamental del ser humano, que no es ni la racionalidad ni siquiera el ser metafísicamente abordado, sino la apertura a la plenificación de sus capacidades. Está en el ámbito del sentido, como meta a la que se apunta el hombre viator-vector.

2. Cfr. S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine. In I-II Summae Theologiae divi Thomae commentaria*. CSIC, Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid, 1972 (5 t.). Está muy bellamente expresado este pensamiento en una estrofa de *Tu palabra, Señor, es tu mirada*, de Francisco Malgosa:

«Toda vida es pasión de eternidades,
todo amor, de tu amor honda querencia,
todo llanto, añoranza de tu ausencia,
todo gozo, sabor a tus bondades».

Ver himno 45 en D. COLLS, *Celebración cantada de la liturgia de las horas*, Regina, Barcelona, 1978, 87.
A este mismo afán humano aludía el cardenal Joseph Ratzinger en una conferencia, con estas palabras: «El seguimiento de Cristo tiene (como) meta (...) llegar a la unión con Dios. Esta palabra tal vez choque a los oídos del hombre moderno. Pero en realidad todos tenemos sed de infinito: de una libertad infinita, de una felicidad ilimitada. Toda la historia de las revoluciones de los dos últimos siglos sólo se explican así. La droga sólo se explica así. El hombre no se contenta con soluciones que no lleguen a la divinización». Ver *La nueva evangelización*, en «L'Osservatore Romano» (edic. sem. en español), 9-1-2001, 36.

Desde este punto de vista, no sólo ya no es aceptable la negación de que partíamos, de Dios como asunto acerca del cual hablar, sino que más bien la pregunta se transmutaría en ésta: ¿se habla acaso de alguna otra cosa? El tema de la felicidad se ha trivializado tanto (quizá por aquella invasión de hedonismo que Vattimo atribuyó a la vieja Europa), que apenas es posible conversación alguna que no esté profusamente salpicada de referencias a la felicidad. Que no será tal sin Dios al fondo.

Entonces, sólo desde una determinada perspectiva espiritual en la que lo que se expresa es, no cuál es el fondo de las cosas sino cómo se siente el hombre ante la divinidad, se puede entender aquel verso de san Francisco en el *Himno de las criaturas*, «nunca es digno el hombre de hacer de Ti mención». No es cuestión de indignidad sino de incoercible necesidad. También en el plano de la realización personal, o sea, de la felicidad, Dios nos es más íntimo que nosotros mismos. De algo tan entrañable, ¿cómo no hablar?

2. Nada remite a Él

Incluso en el más sencillo (o menos sofisticado) de los supuestos, es decir, aun para quien hoy prefiera una interpretación realista del mundo, parece que en éste todo puede explicarse suficientemente *por sí mismo*. No habría que buscar explicaciones fuera de él. Nada, en el mundo o desde el mundo, daría pie para *hablar acerca de Dios*. Toda la historia del mundo es un proceso lógico, ordenado y cerrado sobre sí mismo. Por lo demás no parece que se deba entender la historia del mundo como únicamente la historia de la humanidad. Ha de englobarse todo en el conjunto del «mundo». La explicación posible y suficiente del mundo lo cierra de tal modo sobre sí, que no es necesaria instancia alguna exterior a la que apelar. Nada, absolutamente nada, fundamentaría el *hablar sobre Dios*.

Santo Tomás reconoce apaciblemente el ceñirse (valga la expresión) de Dios a las leyes de la naturaleza. Es verdad, según santo Tomás, que puede parecer que nada remite a algo exterior a ella. Tiene a este propósito, como argumento, el texto del libro de la Sabiduría según el cual Dios «rige todas las cosas con poder y las gobierna con suavidad» [3]. Y concluirá en ese mismo lu-

3. *Summa Theol.*, I, q.103, 8.

gar: «Por eso todas las cosas que operan, sea natural o voluntariamente, llegan como *por impulso propio* a aquello a lo que están ordenadas por la sabiduría divina. Por eso se dice que Dios dispone todas las cosas con suavidad» [4].

A partir de la definición de «hado» como «ordenación de las causas segundas a los efectos previstos por Dios» [5], o «una ley fija inherente a las cosas móviles» [6], habríamos de suponer, según santo Tomás, que, en un plano supremo y al que nada se sustrae, está la Providencia divina; en plano subordinado al anterior, más próximo a las cosas, el hado «explicación de la divina providencia aplicada a las cosas» [7]. En virtud de esa proximidad de las cosas a las causas segundas que las producen, para el inclinado a creer (no entramos en la complejidad del entramado constitutivo de esta proclividad) todo remitirá al poder que rige todas las cosas; en el no inclinado a creer, la suavidad del gobierno podría no ejercer coacción alguna que le *obligase* a pasar más allá de las leyes naturales por las que todo se gobierna.

Con razón, por tanto, se ha hecho remontar hasta la Edad Media la intuición de fondo del lema «*etsi Deus non daretur*» de Dietrich Bonhöffer, como santo y seña de una época nueva de la teología. Para santo Tomás el argumento expuesto encierra el rango de una encendida alabanza a Dios Creador, que actúa en todo con tanta perfección y delicadeza, que todo parecería proseguir su marcha aun sin su Señor y Autor. En este sentido, y con la diversidad de posibilidades apuntadas, puede decirse que es comprensible el núcleo de esta objeción que analizamos.

3. Vitando, por molesto

Vinculada a la respuesta que nos ocupa (es necesario no hablar de Dios porque Dios no es necesario) estaría una tercera postura que rechaza a Dios por «rechazable», positivamente molesto y aborrecible. No se ha de hablar de Dios por la misma razón por la que se excluye de la conversación todo lo desagradable. Dios, pensado como «señor» (opresor, dominante, déspota) que nos impone su «ley» (dura, coactiva, límite de la libertad y cercenadora

4. *Ibid*, al final del cuerpo del artículo.
5. Ex.gr., *Summa Theol.*, 1, q.116, 4 sol.
6. *Comp. Theol.*, cc. 138, 139.
7. *Comp. Theol.*, c.138.

de la misma). En años pasados y cercanos aún, había una plasmación gráfica y breve de esta actitud en una pintada suscrita por anarquistas que rezaba así: «Ni Dios, ni patrón, ni Estado». Síntesis, pues, de lo que se entiende como oneroso, coartante, opresivo, y de lo que hay que procurar, por consiguiente, sacudirse el yugo. Un Dios, en suma, homologable por estas razones y en la clara intención del texto, con el patrón y con el Estado. Otro modo de expresarlo podría ser éste: «La religión es el empobrecimiento, la aniquilación, el esclavizamiento sistemático, absoluto, de la humanidad en favor de la divinidad. No quedan más que dos opciones: Dios, y entonces el hombre se convierte en un esclavo; o el hombre, inteligente, justo, libre... y por tanto, Dios sobra» [8]. Si sobra, una de dos: o hablar acerca de Él no ha lugar, o si se plantea como pregunta ha de ser respondida con la más cerrada de las negativas.

Como ocurre siempre con toda idea humana, tampoco aquí nos encontramos con algo total y absolutamente erróneo. Tenemos que reconocer que hay algún pretexto fundado para dar razón de la existencia de este modo de pensar. Sería injusto, y por otra parte tampoco se trata de eso, amontonar acusaciones al respecto sobre siglos pasados. Son demasiadas las cosas buenas que les debemos. Pero nos debemos también y sobre todo a la verdad; y con la misma verdad con que reconocemos las aportaciones y valores de nuestros mayores en la fe, hemos de reconocer algunos lastres y rémoras en su legado.

La inspiración agustiniana y gran parte de la medieval, pese a su inclinación antropológica, dejaban al hombre situado ante Dios, más bien abrumado por la grandeza divina que exaltado por el hecho de la propia dignidad. Procedía esto de una cuidadosa no-separación del valor de las cosas respecto al ser de las mismas; y puesto que Dios es el supremo valor, amado por Sí mismo, cualquier otro valor se juzga por relación a éste y se justifica en referencia a Él. El hombre no constituía, en sí y por sí, objeto de consideración o estima. Se trataba de procurar por todos los medios el encumbramiento de Dios, y de establecer como criterio exclusivo de valor para todo lo demás, únicamente la relación a Él.

Esta orientación está presente en occidente hasta santo Tomás. A quien frecuenta la obra de este santo doctor no puede por menos de impresionarle el hecho siguiente: a pesar del enorme aprecio, veneración y respeto hacia san Agustín por parte del Aquinate, establece una crítica severa contra

8. BAKUNIN, citado por E. MOUNIER en *Oeuvres*, Du Seuil, Paris, 1962, III, 420.

aquél, precisamente acerca de este tema[9]. Reconoce santo Tomás la consistencia en sí mismas de las naturalezas creadas, porque negar, mermar o discutir lo más mínimo en relación a la dignidad de las criaturas equivale a mantener la misma cicatería respecto a la bondad de Dios. Dice en efecto santo Tomás: «Es necesaria la consideración de las criaturas, no sólo para instruirse en la verdad, sino también para evitar errores. Los errores acerca de las criaturas alejan de la verdad de la fe en la medida en que se oponen al verdadero conocimiento de Dios. Esto ocurre (...) cuando se rebaja la dignidad humana. Y así se hace patente la falsedad de la opinión sustentada por quienes decían que no afecta nada a la verdad de la fe lo que cada uno piense acerca de las criaturas, con tal que sea recto el pensar acerca de Dios, como dice san Agustín en el libro *De origine animae*. Redunda en falsa opinión sobre Dios el error acerca de las criaturas; y al someter éstas a cualquier otra causa, aparta la mente humana de Dios, que es hacia quien la fe se esfuerza por dirigirla» [10]. Ya no en orden a evitar errores, sino de forma más positiva, dirá: «La perfección del efecto demuestra la de su causa, pues de un impulso mayor se sigue un efecto más perfecto. Dios es el más perfecto agente, y es preciso por consiguiente que las cosas por él creadas reciban de él su perfección. Detraer perfección de sus criaturas equivale a detraerla de la fuerza divina» [11]. Y de una manera audacísima: «La caridad hace al hombre conformarse con Dios proporcionalmente: de modo que el hombre se comporte con lo suyo, como Dios con lo de Él» [12].

En el catolicismo de la época moderna este influjo agustiniano se hace notar y deja su huella, a veces, en obras de espiritualidad profundamente significativa. El elemento común en tales obras es el *resultado* de una presentación del hombre en pugna y competencia con Dios. La grandeza de Dios se levantaría sobre la ruina del hombre [13]. Cuando acerca de este tema se han

9. Cfr. E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 1 (1926), 1-127.

10. *Cont. Gentes*, III, 3.

11. *Ibid.*

12. *Summa Theol.*, 2-2, q. 26, 7, ad 2.

13. Ver lo relativo a este tema y referida a la vida religiosa, la interesante investigación de R. BULTOT en *La doctrine du mépris du monde en Occident de St. Ambroisse à Innocent III*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1963. Del mismo autor también, *Moines d'aujourd'hui et moines d'autrefois*, en «Vie Spir.» 525 (1966) 314-355; *Anthropologie et spiritualité. A propos du «contemptus mundi» dans l'école de Saint-Victor*, en «Rev. Sc. Phil. Theol» 51 (1967) 3-22.

contrapuesto «religión» y «fe», se ha querido decir en el ámbito cristiano, que con frecuencia la espiritualidad, la enseñanza y la predicación han presentado una religión en la que el hombre puesto por Dios en este mundo no aparecía suficientemente relacionado con el Dios vivo, tal como nos lo presenta la revelación.

En la revelación, Dios y el hombre (y el resto del mundo, por supuesto) aparecen relacionados, ¡y de qué manera! Esa revelación es fundamentalmente un plan de salvación para el hombre. Es *a favor* del hombre, *por causa* del hombre, como Dios se revela. La relación religiosa es una relación de alianza, amorosa, buscando el bien, la felicidad del hombre [14]. No cabe establecer disyunción o separación entre teología y antropología. Se dan ambas a un mismo tiempo y engloban a sus sujetos en un mismo movimiento. La revelación abarca a Dios y al hombre: ambos son revelados en un mismo acto revelador.

Volvemos en este contexto a la distinción entre «religión» y «fe». La primera, parte del hombre y «llega» a establecer contacto con la divinidad mediante la veneración, el temor, el deseo... relativos a un Dios temible que manda en el destino de aquél, impone su voluntad, legisla, exige obediencia. La segunda, la fe, procede de la escucha de la palabra de Dios. Ahora no es el hombre quien se aproxima a la divinidad, sino Dios el que, por propia iniciativa, entra en diálogo y en comunión con el hombre. Llega a *hacerse* hombre, y la divinización del hombre se hace posible *por* y *en* la humanización de Dios. La fe es la expresión del reconocimiento de esa relación.

La criatura que es el hombre no está ante su Señor como si éste fuera el déspota que decíamos al comienzo de esta sección. La creación es una obra de amor, y por eso en vez de alienada, la criatura es promovida al ser, por

14. A modo de ejemplo, dos lugares *en positivo*: Dt 6, v. 2: «Ésta es la ley que Yahvé, vuestro Dios, me mandó que os enseñara. Guárdala (...) *para que vivas largos años*»; v. 3: «Escúchalos (los preceptos) y ten sumo cuidado en ponerlos, *para que seas dichoso* (...)»; v. 18: «Haz lo que es recto y bueno (...) *para que seas feliz* (...)»; v. 24: «Yahvé nos ha mandado poner por obra todas sus leyes (...) *para que seamos dichosos*». Sal 18, 8-11: «La ley del Señor es perfecta / y es descanso del alma; / el precepto del Señor es fiel / e instruye al ignorante. / Los mandatos del Señor son rectos / y alegran el corazón; / la norma del Señor es límpida / y da luz a los ojos. / La voluntad del Señor es pura / y eternamente estable ;/ los mandamientos del Señor son verdaderos / y eternamente justos. / Más preciosos que el oro / más que el oro fino; / más dulces que la miel / de un panal que destila».

Y un lugar *en negativo*: Tb 12, 9-10: «Los que practican la misericordia y la justicia serán colmados de felicidad, mientras que *los pecadores son enemigos de su propia dicha*».

aquel que la ama [15]. El amor confiere al amado la posibilidad de responder libremente a la total gratuidad del amor recibido. Hay una positiva exclusión, por parte de santo Tomás, del hombre en relación con cualquier servidumbre. «Toda criatura, exceptuada la intelectual que es libre, está sujeta a servidumbre» [16]. ¿Razón? «Dios tiene cuidado de cada ser atendiendo a su bien» [17]. Y aun puede darse una razón más profunda: «Los legisladores mueven con la imposición de la ley a aquellos a quienes se les da. Pero en todas las cosas que son movidas por algún primer motor, tanto más perfectamente se mueve una de ellas cuanto más participa de la moción del primer motor y de su semejanza. Ahora bien, Dios que es el dador de la ley divina, hace todas las cosas por su amor. Luego quien tiende a él de este modo, es decir, amándole, se mueve perfectísimamente hacia él (...). De ahí que la ley nueva, como más perfecta, se denomina *ley de amor* y la antigua, como más

15. Nos parece oportuno recordar, precisamente en este lugar y en conexión inmediata con la esfera del amor, cómo también la respuesta de amor a Dios exige, lógicamente, el amor al hombre. Según Jesús, ahí se resuelve toda la religiosidad. No hay relación fiable con Dios que no pase por la verificabilidad en relación con los demás. Este principio, válido en toda su universalidad, lo es de forma especial en el ámbito del amor. Las novedades de la doctrina de Jesús sobre el amor inciden fundamentalmente en este aspecto. La tradición, a su vez, lo ha subrayado enérgicamente, y es bueno rememorar la fuerza de sus afirmaciones. Así: Clemente de Alejandría (*Strom.* I, 19: PG 8, 812; cfr. II, 15: PG 8, 1009): «Has visto a tu hermanos, has visto a Dios». La misma expresión en Tertuliano (*Sobre la orac.* c. 26: PL 1, 1301). San Ambrosio: «Cuando y como recibes a un huésped, recibes a Dios» (*De Abraham*, c. 5, 35: PL 14, 457). Añadiré solamente tres testimonios más: el de Evagrio Póntico, muy matizado, y referido a cualquier tipo de relación: «Bienaventurado el monje que piensa que todo hombre es Dios después de Dios» (*Sobre la orac.* c.123: PG 79,1193); el definitivo y categórico de san Cirilo de Alejandría: «Toda la fuerza de la piedad para con Dios se contiene en esta única palabra "Amarás a tu prójimo como a ti mismo"» (*Coment. a Juan*, 10, 2: PG 74, 384); y el de san Agustín: «Si amas al hermano, ¿puedes amarle y no amar a Cristo? ¿Cómo, si amas los miembros de Cristo? Cuando amas a los miembros de Cristo, amas a Cristo; al amar a Cristo, amas al Hijo de Dios; cuando amas al Hijo de Dios, también amas al Padre. No es posible separar el amor» (*In I Io.* X, 3: PL 35, 2055). Y también: «Ved que obrar contra el amor es obrar contra Dios. Que nadie diga: "Peco contra el hombre cuando no amo a mi hermano; es fácil pecar contra el hombre. Contra solo Dios no pecaré". ¿Cómo puedes no pecar contra Dios si pecas contra el amor? Dios es amor» (*In I Io.* VII, 5: PL 35, 2031). La dirección señalada por el amor de Dios tiene doble sentido: de Dios hacia el hermano y del hermano hacia Dios: «Si Dios es amor, quien ama el amor ama a Dios. Ama, pues, al hermano y estate seguro. No puedes decir: "Amo al hermano, pero no amo a Dios". Pues así como mientes si dices: "Amo a Dios" y, sin embargo, no amas al hermano, igualmente te engañas cuando dices: "Amo al hermano", si estás convencido de que no amas a Dios. Es necesario, si amas al hermano, que ames al mismo amor, y Dios es caridad. Luego es necesario que ame a Dios quien ama al hermano» (*In I Io.* IX, 10: PL 35, 2052). Un interesante estudio sobre la mediación humana en el acceso a Dios, según santo Tomás, puede verse en Ph. VALLIN, *Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*. Bibl. Thomiste, Vrin, Paris 2000.

16. *Cont. Gentes* III, 112.

17. *Cont. Gentes* III, 122.

imperfecta, *ley de temor*» [18]. El hombre, pues, ni está sometido a servidumbre, ni debe obedecer o tender a Dios más que por amor, al menos cuando las cosas son como están llamadas a ser.

Aunque de origen y en ámbito completamente distinto, podríamos decir que las ideas que sustentan esta opinión tienen un precedente lejano. Lo recuerda santo Tomás cuando discurre sobre los errores acerca de los artículos de la fe, y da su propia opinión. Incluye entre esos errores el de quien «fue el primero en decir *que el Dios de la Ley y los Profetas no es el Padre de Cristo, y que no era Dios bueno ni justo; mientras que el Padre de Cristo sí es bueno*», que en esto fue seguido por los maniqueos que reprobaban la Ley. Contra todos ellos dice Rm 7, 12: «La Ley es santa y el mandato santo, justo y bueno» [19].

La confrontación Dios-hombre, la reivindicación que partiera de cualquiera de los miembros de esta polaridad *frente* o *contra* el otro, carece de fundamento alguno en la mente de santo Tomás. Fiel a la más larga y mejor fundada tradición cristiana llegará a ver colaboración y ayuda entre naturaleza y gracia [20]. De ahí que contravenir la ley de Dios lesiona al hombre en su naturaleza: «Pecar no es otra cosa sino desviarse de lo que es según la naturaleza» [21]. Va contra Dios lo que va contra nosotros mismos. Hasta tal punto está Dios de nuestra parte. «Dios no se ve ofendido por nosotros más que cuando obramos contra nuestro propio bien» [22].

«A quién iremos, Señor, si tú sólo tienes palabras de vida eterna» [23]. Esta respuesta de Pedro a una entre pregunta e invitación un tanto irónica y desa-

18. *Cont. Gentes* III, 116.

19. *De art. fid.*, tract. I, ed. Leonina, t. XLII, 246 s.

20. «*La gracia presupone la naturaleza* como la fe presupone el conocimiento natural»: *Summa Theol.*, I, q.2, 2 ad 1; «*la gracia no destruye la naturaleza*, sino que *la perfecciona*»: *ibid.*, I, q.1, 8 ad 2.

21. *Summa Theol.*, 1-2, q.109, 8.

22. *Cont. Gentes*, III, 122.

23. Jn 6, 68. La homilía de Juan Pablo II en la Misa de clausura de la Jornada Mundial de la Juventud (en Tor Vergata, el 20 de agosto de 2000) fue la glosa a este versículo. «Queridos jóvenes (...) estas palabras de Pedro (...) nos afectan personalmente (...). Si estamos aquí hoy es porque nos vemos reflejados en la afirmación del apóstol: «Señor, ¿a quién vamos a acudir? Tú tienes palabras de vida eterna». Muchas palabras resuenan en vosotros, pero sólo Cristo tiene palabras que resisten al paso del tiempo y permanecen para la eternidad. El momento que estáis viviendo os impone algunas opciones decisivas: la especialización en el estudio, la orientación en el trabajo, el compromiso que debéis asumir en la sociedad y en la Iglesia. Es importante darse cuenta de que, entre todas las preguntas que surgen en vuestro interior, las decisivas no se refieren al «qué». La pregunta de fondo es «quién»: hacia «quién» ir, a «quién» seguir, a «quién» confiar la propia vida. Pensáis en vuestra elección afectiva e imagino que estaréis de acuerdo: *lo que verdaderamente cuenta en la vida es la persona con la que uno decide compartirla*. Pero ¡atención! *Toda persona es inevitablemente limitada, incluso en*

lentada del Maestro acerca del marcharse de su lado, en un momento de desbandada ante difíciles palabras de Jesús, adquiere las dimensiones de una doctrina de calado filosófico de primera magnitud. La experiencia del hombre en el mundo parece confirmar que a la doctrina de Jesús no se le puede encontrar alternativa que merezca la pena. Aquella doctrina ha sido proferida por alguien que, decididamente, está de parte de los hombres, que busca su bien, que pretende su perfeccionamiento.

E incluso (y éste es el curioso e interesante enfoque de la respuesta de Pedro) una doctrina que no puede ser sustituida por ninguna otra; comparada con la cual, cualquiera otra es peor. El argumento de Pedro ni siquiera rebate de frente la opción que hacen quienes abandonan al Maestro. Diríase que no tiene el discípulo inconveniente en reconocer la dificultad que los demás tienen, o la razón que para abandonar a aquél esgrimen. Incluso, se podría decir, la razón para lo que hacen (abandonar) es real. Pero no reside ahí el punto débil de la opción. La cuestión es: *dejado aquello, ¿por qué otra cosa se opta?* Si hipotéticamente aquello no mereciera la pena, *¿qué es lo que sí la merecería? ¿Cuál sería la alternativa?* Aun aceptada su dureza y su dificultad, esto es lo único que vale.

El paso del tiempo, el mayor grosor de la historia no hacen más que corroborar y fortalecer la expresión de Pedro. Ha enseñado el concilio Vaticano II que para procurar el intercambio con las diversas culturas, la Iglesia «necesita la aportación de los que viven en el mundo, de los que conocen sus distintas instituciones, sus diversas disciplinas y abrazan sus formas mentales, *ya se trate de hombres creyentes o de incrédulos*» [24].

---

el matrimonio más encajado se ha de tener en cuenta una cierta medida de desilusión. Pues bien, queridos amigos: ¿no hay en esto algo que confirma lo que hemos escuchado al apóstol Pedro? Todo ser humano, antes o después, se encuentra exclamando con él: «¿A quién vamos a acudir? Tú tienes palabras de vida eterna». «*Sólo Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios y de María, la Palabra eterna del Padre*, que nació hace dos mil años en Belén de Judá, *puede satisfacer las aspiraciones más profundas del corazón humano* (...). Y el divino Maestro es accesible personalmente (...). *Él nos ama a cada uno de nosotros de un modo personal y único en la vida concreta de cada día: en la familia, entre los amigos, en el estudio y en el trabajo, en el descanso y en la diversión*. Nos ama cuando llena de frescura los días de nuestra existencia y también cuando, en el momento del dolor, permite que la prueba se cierna sobre nosotros; también a través de las pruebas más duras, Él nos hace escuchar su voz. Sí, queridos amigos, ¡Cristo *nos ama y nos ama siempre*! Nos ama *incluso cuando le decepcionamos, cuando no correspondemos a lo que espera de nosotros. Él no nos cierra nunca los brazos de su misericordia* (...). *¿Cómo no estar agradecidos a este Dios que se ha puesto de nuestra parte y está ahí hasta el final?*»: «Ecclesia» n. 3012 (2-9-2000) 1331ss.: AAS 92 (2000), 817ss. Hemos puesto en cursiva los textos más afines a la idea de un Dios que se presenta decididamente situado del lado del ser humano.

24. GS 44.

Esta última frase que hemos subrayado nos cerciora de que los elementos de la cultura, en cuanto tales, como son y de donde vienen, sirven para confirmar la verdad del mensaje. El clamor, hace unos años, por la esperanza en Ernst Bloch, o por la caridad en Roger Garaudy (permítansenos estas dos fugaces y fácilmente ampliables referencias) parecen concreciones del principio invocado por GS, y otras tantas confirmaciones del antiguo enunciado del apóstol san Pedro. Y así sigue y seguirá siendo cierto desde tantos otros campos.

Es decir: que la razón invocada de un vacío de hablar acerca de Dios fundada en lo desagradable del objeto de conversación no se puede sostener. No existe fundamento más profundo y consistente de la dignidad del hombre y de todo lo humano que el recurso a Dios.

4. El Dios impasible, imposible

«No se puede llamar teólogo a quien percibe y comprende la naturaleza invisible de Dios por sus obras. Esto es obvio si nos referimos a los que eran llamados teólogos de este modo, y, sin embargo, son calificados de insensatos por el Apóstol (Rm 1, 22)...» (tesis 19). «Pero sí se puede llamar teólogo a quien capta lo que del ser de Dios es visible y patente al mundo, tal como aparece en el sufrimiento y en la cruz... No sirve de nada reconocer a Dios en su gloria y su majestad si no se le reconoce al mismo tiempo en la humillación y en la ignominia de su cruz... De este modo, la verdadera teología y el conocimiento de Dios están en Cristo crucificado» (tesis 20) [25]. Esta contraposición, de larga tradición protestante, ha ido encontrando muchos partidarios en la teología católica. «La teología de los siglos XIX y XX es una magna tentativa de someter, partiendo de la (...) cruz de Jesucristo, el concepto de Dios y de su inmutabilidad a una reinterpretación para dar un nuevo realce a la concepción bíblica del Dios de la historia» [26]. Probablemente pueda afirmarse que no hay en la dogmática moderna campo más zarandeado, sobre el tema de Dios, que el relativo a su inmutabilidad (por consiguiente a

---

25. Defendidas por Lutero, en 1518, en la controversia de Heidelberg. Cit. por J. MOLTMANN, en *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1972, 242 y 289.

26. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985, 225.

su impasibilidad)[27]. Se afirma ésta, incluso, como razón profunda del ateísmo moderno. A nuestro propósito, parece claro que un Dios así no interesa. A un Dios tal, se le hace el vacío; o sea, de un Dios así no se habla.

Por el contrario, sólo en la medida que deje de ser el absoluto impasible, y se muestre más bien como libertad y amor, es posible verle como situado al lado del ser humano y comprometido con él[28]. Aquí la diferencia entre «religión» y «fe» sería ésta: «La religiosidad del hombre lo remite en su miseria al poder de Dios en el mundo... La Biblia lo remite al sufrimiento y a la debilidad de Dios»[29].

Dios sería una realidad fluida, sin desarrollar, como un vector irrefrenablemente orientado y lanzado a la perfección, al acabamiento, en proceso de devenir. Y ha de ser así, se dice, porque la alternativa sería un Dios hierático, frío, marmóreo, insensible. Y no sólo esto. Es dato común a casi todas las religiones el suponer lo divino nimbado de poder. Pero también es frecuente dato de esas mismas religiones mostrar lo peligroso y ambiguo de esa atribución. Porque el paso siguiente, casi inevitable, es el apropiarse de la divinidad, y su utilización para legitimar situaciones, mecanismos e instituciones de poder, en connivencia, alianza y servicio a favor de los poderosos.

Se trata, pues, de un Dios que «llega a serlo», «en proceso». «El principio teológico absolutamente decisivo y fundamental, desde el punto de vista de la teología radical y dialéctica, es que el Dios de la fe, lejos de ser inmóvil e inmutable, es un proceso perpetuo y progresivo de autonegación, pura negatividad o metamorfosis kenótica»[30].

La inmutabilidad de Dios no sería la del «ser subsistente», porque ésta sería una inmutabilidad «cosística»[31]. Residiría, por tanto, no en su ser sino

27. Ver, por ejemplo, B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Roma, 1985; Ch. E. HARTSHORNE, *Philosophers speak of God*, University Press, Chicago, 1953; W. KASPER y J. MOLTMANN en las obras citadas en las dos notas precedentes; P. SCHOONENBERG, *Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie*. Herausgegeben von W. Zauner, Herder, Viena-Friburgo-Basilea, 1986; F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Centurion, Paris, 1975.

28. «Dios no es impasible ni insensible a nuestro sufrimiento. En la cruz descubrimos sorprendidos que Dios sufre con nosotros. Nuestra miseria le afecta. Nuestro sufrimiento "le salpica". Dios no puede amarnos sin sufrir»: *Creer hoy en el Dios de Jesucristo*, n. 43-44. Obisp. País Vasco, Cuaresma-Pascua 1986.

29. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Esplugas de Llobregat, 1969, 210.

30. Th.J.J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Filadelfia, 1966, 117.

31. H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Aschendorff, Münster, 1969, 126.

más bien en la fidelidad a sus promesas. De este modo, se dice, sería posible hablar, sin contradicción, del devenir del Dios inmutable.

Santo Tomás, como es sabido, opta del modo más decidido y total por la inmutabilidad de Dios; sin embargo hay cabida, en su teología, para una inclusión realista del «sufrimiento de Dios»[32]. El recurso es la unión hipostática, en virtud de la cual podemos decir que el Verbo, es decir, Dios, sufrió personalmente. Esa unión acontece «de modo inexplicable e incomprensible»[33], si bien alguna analogía puede ayudar a captar algo de ella. «Nada hay, entre las cosas creadas tan semejante a esa unión como la del alma y el cuerpo»[34].

En la estructura de la *Summa Theol.*, como es sabido, y asumidas las ventajas e inconvenientes de su plan (como, inevitablemente, de todos los planes posibles), el tratado de la Encarnación va precedido del estudio del misterio de Dios y del misterio del hombre. Que, en lo que pueden ser rastreables, preparan del mejor modo posible para abordar el de la Encarnación. Es verdad que el resultado de este misterio constituye el sueño por excelencia de la humanidad, y es la sustancia de la subversiva promesa de la serpiente en el paraíso: «seréis como dioses»[35]. El Hombre-Dios, el Dios-Hombre. Aun supuesta la revelación, carecemos de capacidad para comprenderla, para atisbarla siquiera.

Pero a todas las dificultades que se quieran proponer contra el Dios inmutable, da respuesta el Dios de la cruz. Y a todas las dificultades ontoteológicas, el Dios inmutable. Las que nos quedan a todos sin resolver, remiten al caso único (por eso, también, de todo punto inasequible, para nuestro conocer procesual, comparativo y mediato) del Dios que se conmueve en sus entrañas, en el Antiguo Testamento (Os 11, 7-9) y que se conmueve hasta las lágrimas en Jesús de Nazaret.

5. Nada que decir. ¿Dónde está?

Mi diálogo con Mª Jesús Martín Barcala, la jovencísima hija de unos buenos amigos, misioneros seglares en la amazonía peruana a la sazón, fue

32. Puede verse, por ejemplo, M.J. DODDS, *The unchanging God of love. A Study of the Teaching of St Thomas Aquinas on Divine Immutability in Wiew of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine*, Ed. Universitaires, Friburgo, 1986; E. ZOFFOLI, *«Mistero della sofferenza di Dio»? Il pensiero di S. Tommaso*, Pontif. Acad. di S. Tommaso e di Relig. Catt., Ciudad del Vaticano, 1988.

33. Así Cirilo de Alejandría, en carta a Nestorio. *Ep.* 4: PG 77, 45.

34. *Cont. Gentes*, IV, 41.

35. Génesis 3, 5.

en cierta ocasión así de elemental. Mi pregunta: –«¿Dónde está tu papá?» Y su respuesta, después de echar una mirada en torno: –«¡No hay!» Acogería después el Dr. Martín jocosamente mi observación sobre el talante tan metafísico de su hija a los dos (!) años. Un tanto extraviado, sin embargo, pues confundía la *presencia* con la *existencia*. Había ella hecho suyo el modo de hablar de aquellos pagos en los que nació y vivió unos años, y negaba que *hubiera* papá porque papá no *estaba presente*.

Quiero servirme de esta anécdota, muy pertinente, como se verá, para iniciar la reflexión sobre un modo de respuesta a la pregunta por el hablar acerca de Dios hoy.

La fe es claroscura. Ni sólo luz ni sólo tiniebla: claroscura. La aventura de la fe conoce sus dos aspectos. Como conoce también el posible predominio de uno sobre el otro en tiempos distintos: el fulgor, el brillo de la fe, en ocasiones, o sus oscuridades y casi tinieblas, quizá, en otras. Hay una formulación reciente, subjetivizada y muy expresiva: «el no-creyente que hay en mí inquieta al creyente que en mí hay y viceversa» [36].

He aquí la doctrina de santo Tomás al respecto, reducida a unos cuantos importantes enunciados. «El que cree puede tener movimientos de duda y dudar de hecho de las cosas de fe» [37]. Porque «por parte del sujeto (de la fe) es más cierto lo que el entendimiento del hombre consigue más plenamente. Como las verdades de la fe sobrepasan el entendimiento del hombre, mientras que la ciencia y la sabiduría no lo sobrepasan, por eso la fe es menos cierta que ellas» [38]. Bien coherentemente, por tanto, se puede afirmar: «nada impide que la verdad creada sea más asequible para nosotros que la increada» [39]. El proceso, dentro del creyente, es así: «El que duda no asiente, pues no se adhiere firmemente a parte alguna (...). En la fe hay no sólo asentimiento sino también reflexión (*cogitatio*) [40] al mismo tiempo. El asentimiento de fe no es

36. C.M. MARTINI: *Cattedra dei non credenti*, Mondadori, Milano, 1992, 23.

37. *Summa Theol.*, 2-2, q. 4, 8, obj. 1.

38. *Ibid.*, c.

39. *De Verit.*, 10, 12 ad 6.

40. «*Cogitatio*», «*pensatio*» (cogitación, pensamiento), tienen una etimología muy fácilmente inteligible: estaría tomada de la acción de pesar (= «determinar el peso de una cosa por medio de una balanza o de otro instrumento equivalente», según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*). *Pensatio* de *penso* (intensivo de *pendo*, pesar) es el efecto y resultado de pesar cuidadosamente. Como *cogitatio* o *co-agitatio*, sería el agitarse o fluctuar de los platillos de la balanza antes de producirse la pesada exacta. Propiamente hablando es «el movimiento de la mente que delibera cuando todavía no ha llegado a la perfección por la visión plena de la verdad» (*Summa Theol.*, 2-2, q. 2, 1).

causado por la reflexión, sino por la voluntad. Pero como el entendimiento, en la fe, no termina en lo que a él le es propio, o sea, la visión de algo inteligible, por eso su movimiento no se extingue del todo, sino que persisten la reflexión y las preguntas acerca de aquello que cree, aunque asienta firmísimamente. En lo íntimo, por sí mismo, no queda satisfecho [41] ni determinado a una sola cosa. Se determina por algo extrínseco. De ahí que se diga que el entendimiento del que cree está "cautivo" porque es retenido en confines ajenos y no en los propios, "doblegando todo pensamiento a la cautividad" (2 Co 10, 5). Por eso en el creyente pueden levantarse, contra lo mismo que sostiene, movimientos que no se dan en el científico o el sabio» [42]. Hay que afirmar, por consiguiente, que «no se excluye que en el intelecto del que cree permanezca alguna cavilación (*cogitatio*) o disputa acerca de lo que cree» [43]. E igualmente se reconoce que «la fe tiene algo (...) de imperfección, a saber, la carencia de visión, y por ella la inquietud de la cavilación en la mente del creyente» [44]. «La certeza comporta (...) evidencia de aquello a lo que se asiente. La fe no tiene certeza de este tipo» [45]. Es muy explícita y clara la doctrina contenida en una dificultad y su solución en otro lugar. He aquí la objeción: «Es más cierto lo que no tiene nada que ver con la duda, como es más blanco lo que nada tiene que ver con lo negro. Pero lo creído no está exento de la agitación de la duda» [46]. Y la respuesta: «Al que cree le asaltan movimientos de duda por cuanto su entendimiento no está determinado *por sí mismo* a la visión de lo inteligible, como ocurre en lo intelectual y científico (...). De ahí que bajo este aspecto, el que sabe está más lejos del que duda que el que cree» [47]. Aunque la siguiente afirmación no se encuentra explícitamente en santo Tomás, sí que podemos decir que lo está implícitamente: Con las precisiones apuntadas, se puede decir que *el que cree se parece más al que duda que al que sabe*.

Es decir, que aun siendo ciertísimo el asentimiento de fe, tanto objetiva como subjetivamente, referida a la disposición del sujeto, y por las razones

41. «Cognitio fidei non quietat desiderium sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit» (*Cont. Gentes*, III, 40).

42. *De Verit.*, 14, 1.

43. *Ibid.*, ad 2.

44. *Ibid.*, ad 5.

45. *Ibid.*, ad 7.

46. *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a.2, q. 3, ob. 2.

47. *Ibid.*, sol. 3, ad 2.

que el Aquinate aporta, la fe es menos cierta. Su asentimiento, por eso, no excluye las dudas.

Cualquiera que se embarca en la aventura de la fe religiosa experimenta la posibilidad de esas vicisitudes; después, en cada itinerario personal, único e irrepetible, las cosas se desarrollan de diverso modo en tiempos y circunstancias diversos. Creo por eso que bajo la incisiva expresión «maestros de la sospecha», acuñada como se sabe para englobar a los filósofos y pensadores que, desde espacios y por caminos diversos han sabido sembrar de minas el campo de la creencia religiosa, se podrían incluir, ateniéndonos simplemente al contenido de la expresión, personajes de talla excepcional desde el punto de vista precisamente religioso.

Tales como autores de libros sagrados, por ejemplo, que a fuer de señeros experimentadores religiosos, saben de sospecha, de duda y de tiniebla en su fe [48]. Nada menos que cuatro veces se expresa en los salmos la pregunta *«¿Dónde está tu Dios?»* [49] La pregunta tal como la formula el texto sagrado ha quedado enormemente suavizada por quienes piensan que el ambiente bíblico no autoriza a suponerle el más mínimo contacto con el ateísmo. No es nuestro tema, aquí y ahora, afirmar o demostrar tal cosa. Pero sí queremos defender la seriedad de la pregunta. No es una broma. Si esa experiencia es profunda y seria, se expresa en ella la pugna entre fe e incredulidad, entre el sí o el no de Dios. Que al creyente le parezca necedad decir «no hay Dios» [50], no le inmuniza contra la tentación de incurrir en ella; *neciamente*, desde luego [51], pero también con toda sinceridad. Como no es broma la duda del profeta cuando se

48. Elocuente y denso el contenido de esta oración, en la que se hace presente de manera grave el tema de Dios desde el punto de vista que nos ocupa: «Creador del mundo de arriba, del mundo de abajo, del vasto océano, vencedor de todo... ¿Quién eres? ¿Dónde estás? ¿Qué piensas? ¡Habla!» cit. por Ch. DUQUOC, en *Iniciación a la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid, 1984, II, 79.

49. Sal 42, 4.11.; 79, 10; 115, 2. *«¿Dónde está Dios? Un clamor en la noche oscura»*, es el título general del fascículo 242 (agosto 1992) de «Concilium». «Pregunta esencial –comenta Duquoc– ya que en ella se revela ya en la Biblia la impaciencia, la rebeldía, la resignación o la esperanza loca... Pregunta actual ya que, liberados de su certificación oficial por parte de las Iglesias, nuestros contemporáneos, al no fijarle a Dios ninguna residencia oficial, se han vuelto indiferentes o inquietos, raramente agresivos» (p. 7).

50. Salmo 14, 1.

51. En un breve texto de Teresa del Niño Jesús: «De hecho si me juzgáis por los sentimientos que expreso en las poesías... os debo parecer *un alma llena de consolaciones*, para quien casi *se ha rasgado el velo de la fe*. Sin embargo..., no es ya un velo; *es un muro* que se eleva hasta el cielo y *me oculta el firmamento* estrellado» (*Escritos autobiográficos*, Manusc. C, cap. X, fol 7v; cursiva nuestra). Entre el luminoso «velo de la fe casi rasgado», para ver, y el tenebroso «muro que se eleva hasta el cielo», para ocultar, queda, en medio, toda la vasta gama de los claroscuros.

expresa así: «¿Serás tú para mí como un espejismo, aguas no verdaderas?» [52] O: «¿Vas a ser para mí arroyo falaz con cuyas aguas no se puede contar?» [53]

Si la pequeña Mª Jesús hubiera verificado la ubicuidad de la ausencia de su padre, su respuesta («no hay») habría sido rigurosamente correcta. Ésa es la sospecha que subyace a la pregunta de los salmos. No se trata de saber si Dios estará aquí o allá, sino de si no estará en parte alguna. O si, estando en cualquier parte, por no hacerse presente en ninguna, hay que acabar diciendo que «no hay».

Pues bien. La negación del hablar acerca de Dios que ahora consideramos tiene su origen en lo que llamaríamos la «ausencia de Dios». A la que, más concretamente, en una determinada teología se le ha dado un nombre preciso: la «muerte de Dios».

El proceso ha sido lento y por eso largo. El progresar del hombre sobre el mundo ha supuesto descubrir en cada tiempo capacidades y posibilidades para el futuro, hasta hacerse poco a poco el mundo un lugar cada vez más habitable y más digno del ser humano. Primero es una utilización en el campo mecánico, y más tarde será el proceso de racionalización. A través de esas sucesivas apropiaciones, el hombre descubre el mundo, lo hace suyo, y como consecuencia se va descubriendo a sí mismo de modo nuevo. Esta evolución filosófico-teológica acontece dentro de un proceso cultural general que se ha denominado *secularización*. Ha sido consecuencia natural del descubrimiento y extensión progresiva del campo de la comprensión racional del hombre. La parcela, como fondo numinoso y en penumbra, en que

52. Jeremías 15, 18 (Biblia Jerusalén).

53. *Ibid.* (Biblia Nácar-Colunga). En ambas traducciones se mantiene la fuerza del dicho profético. No así, una vez más a nuestro parecer, en la siguiente: «Te me has vuelto arroyo engañoso, de agua inconstante» (Nueva Biblia Española). La fuerza de la imagen bíblica –por lo demás– no puede ser mayor. ¿Será que Dios sólo *parece* que existe sin existir *realmente*?

La pregunta es, pues, un lugar teofánico, posible ámbito de revelación de Dios. Negar, entonces, que sea bíblico dudar siéndolo sumamente el preguntar ya es mera cuestión retórica. Para todo este tema, ver H.D. BASTIAN, *Teología de la pregunta*, Verbo Divino, Estella, 1975. Al talante de Israel le es connatural la pregunta, que no falta en ninguna lamentación. En el poema acádico de lamentaciones también existen: ver H.J. KRAUS, *Los salmos*, Sígueme, Salamanca, 1993, t. I, 84.765. Obviamente la pregunta, ese don y deber que es monopolio humano e índice de su talla, no se limita a la sola cuestión de localización (¿dónde?) de Dios, sino que se extiende a otras muchas. Algunos ejemplos de preguntas incisivas dirigidas o referidas a Dios podrían ser: ¿Por qué duermes? (Sal 44, 24); ¿por qué ocultas tu rostro? (Sal 44, 25); ¿por qué eres como un extraño? (Jr 14, 8); ¿por qué callas» (Ha 1, 13); ¿hasta cuándo te ocultarás? (Sal 89, 47); ¿dónde están los prodigios que cuentan nuestros padres? (Jc 6, 1 3).

podía arraigar la religión se ha visto sometida a sucesivos recortes, cedidos siempre a favor de la racionalidad, dentro de la cual parece que ya no queda sitio para Dios. El espacio de la religión, es verdad, también ha sido contemplado por las diversas ciencias, pero ha resultado como tal espacio religioso, desgarrado y descuartizado: reducido a unos cuantos girones de antropología, psicología profunda y sociología. Aspectos e interpretaciones del todo legítimos en sus respectivas áreas, pero que han ido dejando la impresión, acerca de la religión, de una radicación profunda y unas exigencias prácticas llenas de ambigüedad. Sobre la religión se ha proyectado, en resumidas cuentas, la sospecha.

Desde el campo de la propia religión se ha intentado un significado para ella totalmente nuevo. En esa forma de ser de lo cristiano se ha hablado, decimos, de la «muerte de Dios», en la que toda la relación con Dios se realizaría exclusivamente en la entrega a los demás. Y por lo que se refiere a nuestro tema, se abocaría a una interpretación netamente existencial de la Sagrada Escritura, de la que sería posible suprimir el *hablar acerca de Dios*. La fe cristiana podría permanecer como atención y cuidado al desarrollo de la humanidad, procurando un mundo digno del hombre.

Si las cosas son como sumariamente hemos descrito, el proceso de secularización es parejo al de desarrollo del hombre en la historia. Se confinaba bajo la tenue luz de lo religioso todo aquello que aún no había sido iluminado por la comprensión o explicación racional. Vista así, la secularización ha representado y representa una marcha imparable y connatural al progreso del hombre en su andadura a lo largo del tiempo.

El ver aparejada a este hecho la «muerte de Dios», es decir, declarar sobrante al Dios de la fe, identificarle con aquel Dios de la religión entendido al modo descrito, ya es otra cosa. Supone un determinado modo de ver las cosas, una perspectiva y una interpretación en la que hay no pocos pasos no legitimados. Como siempre, ha sido cierto que toda imagen de Dios refleja en cierto modo al hombre que la concibe y al mundo en que éste se produce; hoy resulta impensable mantener la imagen de otro tiempo, sin posible vinculación a unas condiciones tan profundamente cambiadas. Pero no consiste el problema en que aquella imagen no se pueda mantener; el problema es que se da una ausencia total de imagen.

No vamos a encontrar en santo Tomás, por más que pudiera parecer lógico en un hombre de *su* tiempo y *su* medio cultural ninguna incomprensión hacia

este tema de la *ausencia de Dios* o la *tiniebla que lo envuelve*. Uno y otro aspecto serán en Tomás ocasión para insistir en lo incognoscible de Dios.

La oportunidad para abordar el *primero* de estos asuntos la hallamos donde santo Tomás comenta la decoración de aquel lugar en el que, según la fe judía, Dios moraba. Mandó Dios, en Éxodo 20, 4, que «no hicieran imágenes talladas ni semejanza alguna. Luego no estuvo bien poner las esculturas de los querubines en el tabernáculo. Ni hubo razón para colocar allí ni el arca, ni el propiciatorio, ni el candelabro, ni la mesa» [54]. Responderá santo Tomás: «El arca estaba colocada entre los querubines, que mutuamente se miraban, y sobre el arca estaba la cubierta, llamada propiciatorio, sobre las alas de los querubines, como si fuera llevado por ellas, cual si aquella cubierta fuera el asiento de Dios. De ahí el nombre de "propiciatorio": como si desde allí se mostrase Dios propicio con el pueblo a las preces del sumo sacerdote, y como si fuese trasportado por los querubines, obedientes al mandato divino.

El arca del testamento era como el escabel de Dios, sentado en el propiciatorio. Estas tres cosas designaban otras tres que hay en el mundo superior. O sea: *Dios* que está sobre todo y *que es incomprensible* a todas las criaturas. De ahí que *no se ponía ninguna semejanza para representar su invisibilidad*. Sí se ponía, en cambio, cierta figura de su asiento, porque la naturaleza, que está sometida a Dios como lo está el asiento a quien está sentado, sí es comprensible» [55].

El esencial «habitat» de Dios en cuanto tal es la felicidad esencial: increada, infinita e infinitamente superior a cualquier felicidad concebible. No es un lugar, ni es localizable. Dirá santo Tomás: «A Dios no se le atribuye nada de lo que pertenece a lugar o sitio, como levantarse, estar sentado o de pie, como no sea metafóricamente» [56]. Dios está a la vez en todas partes y en todos los lugares, sin ser por eso contenido por ninguno de ellos [57]. O, lo que es lo mismo, «la Deidad no está en ningún lugar en cuanto definida o circunscrita por él» [58].

54. *Summa Theol.*, 1-2, q. 102, 4, obj. 6.
55. *Ibid.*, ad 6.
56. *Summa Theol.*, 1, q. 3, 1 ad 4.
57. «Ubique totus est et nullo continetur loco»: SAN AGUSTÍN, *Enarr. sec. in Psalm.*, 18, 1: PL 36, 159.
58. *In De div. nom.*, c. 3, lect. un., n. 234.

El *segundo* lo aborda así: «Negamos de Dios incluso el mismo existir tal como se da en las criaturas. De este modo *permanece él (Dios) en una tiniebla de ignorancia ("tenebra ignorantiae"). Y ésta es la tiniebla (caligo) en la que se dice que habita Dios»* [59]. Santo Tomás aquí alude a un tema de larga tradición, con origen en el Oriente cristiano. El antecedente más antiguo debe buscarse en la mística de la oscuridad, cultivada y propagada por Gregorio de Nisa, uno de los grandes padres del desierto. Es el primer cristiano que ve la vida espiritual como una subida o ascensión, tal como lo describe en su *Vida de Moisés*. Esta imagen queda fijada en místicos posteriores que verán en el Monte Sinaí que Moisés escala, un símbolo de otra cumbre como es la vida contemplativa. Las penalidades de la ascensión han de ser asumidas por el místico antes de acceder a la cercanía de Dios. En esta subida se ofrece la peculiaridad de que no se trata simplemente de un camino que parte de la oscuridad para llegar a la luz, que es Dios. Más bien, aunque el camino separa de la oscuridad y en cierta medida alcanza una luz, hace esto para de nuevo tornar a la oscuridad, ya que Dios es incomprensible, y, por tanto, acercarse a Él supone una aproximación al no-saber, a un misterio insondable que oscurece nuestra mente. Esta *vía negativa* tendrá su principal exponente en la obra del Pseudo-Dionisio, pensador original y gran místico.

Su base doctrinal consiste en afirmar la inutilidad tanto del lenguaje como de la mente del hombre para abarcar a Dios. *Tinieblas, silencio, oscuridad*, son palabras muy repetidas para describir la vivencia mística [60]. Con razón, pues, dirá santo Tomás: «Esto es lo último y más perfecto de nuestro conocimiento [acerca de Dios] en esta vida...: unirnos a Dios como Desconocido. Lo cual sucede porque, sabiendo de Él qué no es, ignoramos, sin embargo, absolutamente lo que es. Por eso, para demostrar la ignorancia de este último conocimiento, se dice de Moisés (Ex 20, 21): que "se acercó a la tiniebla en que estaba Dios"» [61].

59. *In Sent.*, I, d. 8, q. I, a. I ad 4.

60. La oscuridad del alma crece a medida que se aproxima la unión con Dios. Entonces el alma penetra en la nube del no-saber, que media entre ella y la divinidad. Precisamente *The cloud of unknowing* es el título del conocido anónimo inglés, muy probablemente del siglo XIV y de un cartujo, que de forma clara y explícita depende del Pseudo-Dionisio, a quien dice seguir: «Anyone who will read Dionysius's work will find that he clearly endorses all I have said, or will yet say, from beginning to end» (c. 70), vers. Penguin Classics (1967), de C. WOLTERS. Una pléyade de nombres deben ser recordados en este contexto: en Inglaterra, Richard Rolle (†1349), Walter Hilton (†1396) y Juliana de Norwich (†1413). En el resto de Europa, Matilde de Magdeburgo (†1298), Gertrudis la Magna (†1302), Angela de Foligno (†1309), Eckhart (†1327), Taulero (†1361), Enrique Susón (†1365), Catalina de Siena (†1380), Juan de Ruysbroek (†1381), Tomás de Kempis (†1471). Un amplio recorrido sobre el tema puede verse en E. ZOLLA, *Los Místicos de Occidente*, 4 v., Paidós, Barcelona, 2000.

La experiencia secularizada de la existencia tiene elementos que la orientan internamente hacia un misterio absoluto. Puede declararse irracional el hablar acerca de Dios cuando como realidad absoluta Dios no aparece en modo alguno en la experiencia inmediata. Pero si, no ya el ámbito exterior, el que constituye el *ambiente del hombre*, sino el hombre mismo, su propia realidad humana íntima viene a ser como un vector orientado hacia Dios, entonces no se puede llamar irracional el reconocimiento de que Dios entra en la experiencia. Nada habría más irracional que excluir del comprender del hombre el comprenderse a sí mismo, también en buena medida, misterio. Y la misma irracionalidad habrá entonces en no hablar, o en dejar de hablar, acerca de Dios.

61. *Cont. Gentes*, III, 49. «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se revela a Sí mismo, pero lo hace siempre con una reserva esencial y ambigua: se revela como el que está lejos y, sin embargo, está cerca; como el Dios inaccesible y, no obstante, como el Dios que nos invita a acercarnos a Él; como el Dios intangible pero vulnerable. Dios se revela en la historia, y parece, no obstante, que se está retirando siempre de ella». R.G. COTE, *Dios canta en la noche: la ambigüedad como invitación a creer*, en «Concilium» fasc. 242 (agosto 1992), 125.

II

EXCENTRICIDAD

Dejando al margen ahora las circunstancias que la motivaron, destacamos la formidable intuición de san Agustín al afirmar acerca de sí, «yo mismo me había convertido en problema» [1]. Y probablemente el origen de tal convicción en el hombre puede ser múltiple. Como también se ha dicho que «el hombre es pregunta sobre sí mismo antes incluso de que se haya planteado pregunta alguna» [2]. Ya el conocer (y consiguientemente el hacer) del hombre, tiene en su origen la impronta de la pregunta y la búsqueda. Y todo conocimiento y acción pretenden ser una respuesta y un hallazgo. El hombre encara el hecho de su existencia, con la que se encuentra como cosa dada y en la que no cuenta para nada su aquiescencia previa. Habrá de afrontar el hecho de su final, porque la existencia experimentable se le arrebate; y esto sin contar tampoco con él. Dos decisiones fundamentales tomadas *acerca de* él que enmarcan su vida, pero tomadas *desde fuera de* él, sin tenerle en cuenta. Una y otra se convierten en el hombre en sendos vectores que lo proyectan respectivamente hacia atrás y hacia adelante. Y esas deci-

1. «Factus eram ipse mihi magna quaestio»: *Conf.*, 4, 4, 9: PL 32, 697. P.L. LANDSBERG llama a este pasaje el «punto de partida tangible de toda la filosofía existencial»: *Die Erfahrung des Todes*, Vita Nova, Lucerna, 1937, 53. No vamos a ahondar, decimos, en lo que provoca a san Agustín. Pero no dejamos de hacer una breve observación, pertinente en este momento de nuestra reflexión. Como se ha hecho notar, es el descubrimiento de la finitud y de la posibilidad de dejar de existir, lo que lleva a que el propio ser se nos haga patente por primera vez. El lenguaje teológico, el hablar acerca de Dios, tiene que ver con la experiencia de lo precario de la existencia. Ver J. MACQUARRIE, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Sígueme, Salamanca, 1976, 96-99.

2. P. TILLICH, *Teología sistemática*, Ariel, Esplugues de Llobregat, 1972, I, 219ss. «El hombre ocupa una posición preeminente en la ontología, no como un objeto excepcional entre los otros objetos, sino como el ser que formula la cuestión ontológica y en cuya autoconciencia se puede hallar la respuesta ontológica».

siones *sobre* él *sin* él se transforman en otros tantos interrogantes. El que mira hacia atrás pregunta por el motivo (*¿por qué soy yo?*); el que mira adelante, por la finalidad (*¿para qué soy yo?*). Ambas preguntas rebasan el campo inmediato de respuesta, y buscan resoluciones últimas en una y otra dirección.

El modo más enérgico de afirmar la religión como interlocutora de importantes preguntas que el hombre se ha hecho siempre es decir que el hombre sabe acerca de Dios, precisamente porque es para sí mismo un interrogante. O sea, Dios es la respuesta última a los grandes interrogantes del hombre. Mejor aún, en un intento de mayor precisión, *hablar acerca de Dios* es un modo de responder a la pregunta que el hombre es. Hay tanto de pregunta en el hombre, cuanto hay de no-coincidencia consigo mismo. El interrogante versa, sobre todo, acerca de su identidad. La no-identidad se experimenta como pregunta.

Digo que está fuera de su centro el ser humano mientras no coincide consigo mismo, mientras no cuenta con una identidad. Que anda, por tanto, descentrado, fuera de su centro, como un ser excéntrico.

Hablamos de excentricidad al afrontar ahora algunas respuestas sobre el *hablar acerca de Dios* que, cada una a su manera, se niegan a tener en cuenta esa ex-centricidad del hombre.

1. La finitud basta

Esta respuesta opta también por la negación. No hay que hablar acerca de Dios. Pero no es una negación beligerante (valga la expresión) porque tampoco se trata de eludir el lenguaje por razón de que se niegue la cosa acerca de la que hablar. No es negarse a hablar de Dios porque se niegue a Dios. Es más bien que el lugar de Dios lo ocupa un vacío denso de incógnita. Lo que haya detrás de la expresión «Dios», sea o no sea algo, es inverificable. Por tanto, ni plantea cuestión alguna, ni da pie sólido para hablar de ello.

Sería la forma agnóstica de solucionar el tema. Como es sabido, es un modo fofo, moldeable y descomprometido de haberse respecto a Dios que, por lo general sin consolidar la opción, define a gran número de personas en la actualidad. Las estadísticas al respecto suelen mostrar en el presente que es una decisión muy frecuente, y con tendencia creciente. Se atribuye, en gran número de casos, poca solidez al partido tomado, porque, precisamente debido a su adaptable labilidad, es muy compatible con medias tintas, pos-

turas intermedias y actitudes indefinidas. Esto no quiere decir que siempre sea así. Obviamente en nuestra reflexión nos confrontaremos con el mejor de los casos; es decir, cuando la postura agnóstica es fruto de una decisión sólida y conscientemente tomada y por tanto rigurosamente fundada, subjetivamente al menos.

He aquí algunas pinceladas que configuran al agnóstico [3]. Mientras que el ateo niega la existencia de Dios, y por consiguiente está permanentemente comprometido con la hipótesis de la posibilidad de su existencia, el agnóstico no está en modo alguno perturbado por su postura. Sencillamente, porque no echa de menos a Dios. Éste «no echar de menos» significa exactamente que hay una *integración perfecta con lo finito*. Dicho de otro modo, «finitud» designa, para el agnóstico, una situación en sí misma satisfactoria, o que se satisface a sí misma.

La finitud, que tradicionalmente se ha interpretado como señal de la posibilidad de la trascendencia, tiene ante los ojos del agnóstico el sentido de significarse a sí misma como *plenitud satisfactoria*. El agnóstico no entiende la necesidad de una realidad trascendente.

Carece de sentido hablar de Dios, pues no es posible conocer nada que esté fuera de las posibilidades de conocer, y éstas se agotan en lo finito. El agnóstico no niega a Dios, pero no admite que haya de su existencia nada real más que la hipótesis. Dios es una hipótesis de la que no se niega la existencia de contenido por cuanto es imposible la verificación convincente. Por eso se despreocupa de la posibilidad de la existencia de Dios: no admite la posibilidad de verificarlo. Admite y vive *lo inefable*, con la condición de que no se lo desinstale de la finitud. De hecho, el plantear las últimas preguntas o preguntas sobre la ultimidad no abre el camino hacia la trascendencia, sino hacia la vivencia de lo finito como inefabilidad. El modo como el agnosticismo se pierde es sólo si se concede algo que no sea propiamente el mundo y que no sea posible verificar. Cualquier vivencia estética profunda coincide con la vivencia de lo finito en cuanto inefable. Sólo habría abdicación del

3. Seguimos, fundamentalmente, E. TIERNO GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1976 [2], cuyas líneas fundamentales hemos encontrado asumidas con gran fidelidad por algunas personas con las que hemos tenido ocasión de dialogar, en una Academia universitaria interdisciplinar.

agnosticismo cuando en lugar de apreciar la presencia inmediata de lo finito como referido al mundo en cuanto lo único que hay, se admitiera que la vivencia de la finitud podría llevar, de modo inefable, a una vinculación con un mundo que velase u ocultase a éste, sustituyéndolo por algo trascendente.

Está claro, entonces, que lo inaceptable para el agnosticismo es la trascendencia, o sea, todo aquello que rebasa «lo que hay». «Hay lo que hay», está diciendo, sin decirlo, «y no hay nada más». Pero esto no quiere decir que el agnóstico niegue el futuro. El futuro de sólo lo que hay, aunque ello no sea más que «lo que habrá». «El mundo, lo que hay, puede llegar a ser totalmente conocido. El agnóstico no dice que lo sea, sino que puede llegar a serlo» [4]. En el mejor de los casos, será conocido. «En la finitud no hay nada definitivo, salvo el instante; es decir, la posibilidad de que la duración permanezca» [5]. Parece que hubiera una estudiada y cuidadosa evitación del concepto de futuro. Que, por lo demás y a pesar de ello, no puede por menos de aparecer. «El agnóstico cree en la utopía del mundo. Confía en que el conocimiento completo de lo finito lleve a una instalación del hombre en el mundo que coincida absolutamente con las exigencias de la especie». De tal modo que «el perfecto estar instalado coincidirá con la perfección objetiva de la finitud; es decir, se logrará la perfección de los hombres» [6].

Es explicable que se procure evitar cualquier concepto que signifique una apertura, en cualquier dirección, hacia *otra* cosa (otro tiempo, otro espacio, otro modo de pensar las cosas...). Porque eso puede ser indicio o flecha indicadora de un camino al que coherentemente no se puede poner meta. ¿Qué criterio se establecería o qué principio se invocaría para hacerlo? Fui interlocutor directo de una donosa y a mi entender elocuente anécdota contada por el fino escritor gallego que fue Gonzalo Torrente Ballester. En una de sus estancias en París, respondió a cierto profesor francés que, entre chovinista y distante, decía ignorar dónde estaba situada la maravillosa Santiago de Compostela: «Es muy sencillo. No tiene usted más que situarse en la rue Saint Jacques, y seguirla... hasta el final». En cierto modo, la trascendencia es a la vida, lo que Santiago de Compostela es a la rue Saint Jacques, de París. O la satisfacción en la finitud me ciñe al instante, sin más, o, en tanto que agnóstico, estoy perdido.

4. E. TIERNO GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1976 [2], 67.
5. *Ibid.*, 78.
6. *Ibid.*, 78.

«La fuente principal del agnosticismo (es) la vida. La vida se ha hecho finitud (...). Me refiero a toda la complejidad que significa vivir en el mundo. Vivir (...) es una continuidad de actos en los que incide o *puede* incidir todo lo que constituye el mundo (...), es el conjunto de todos esos actos de todos los hombres conectados con todas las *posibles* incidencias del mundo, constituyendo una realidad que tenemos que vivir» [7]. El hecho de ser inevitable el uso de «poder», «posible», es igualmente peligroso para el agnóstico. ¿Dónde pondrá la frontera a la *posibilidad*? ¿Quién establecerá la línea divisoria entre finitud y trascendencia en el campo de los posibles?

Por lo demás, suelen los agnósticos insistir en las categorías finitud-trascendencia, más acá-más allá, y está presente este argumento con bastante reiteración en su crítica de la religión. No se tiene en cuenta suficientemente que, más que cuestión de *ámbitos*, es problema de *niveles*. Se trata de saber si la situación existencial, empíricamente inmediata, revela o evoca algo *más profundo* que lo inmediatamente experimentado. Por ejemplo, la verdadera razón de ser de la confianza existencial, «subterránea», en la vida: esa confianza que muchas personas poseen de manera innegable, aunque no reflejamente, a pesar de los momentos en que se ven asediadas por el absurdo. Una confianza básica en que el futuro, nombrado o no, es significativo en virtud de la aceptación tácita de que el ser del hombre es, a pesar de todo, *posible*. Esta confianza en la vida, por parte de muchos, o la tenaz negación de esa misma vida, por parte de otros, puede ser interpretado así: cada hombre antes de plantearse expresamente la cuestión religiosa afirma o niega que la existencia humana es una *promesa de salvación* que no se puede explicar por el ser concreto del hombre. Con esto, todo hombre ha aceptado o rechazado a Dios... como futuro del hombre.

A partir de ahí, la «prueba» de la existencia de Dios, y la consiguiente posibilidad de hablar acerca de Él, en virtud de la experiencia de la finitud o contingencia no es más que la justificación de la convicción de que esa confianza inalienable en el don de un futuro humano significativo no es una ilusión mendaz, no es una proyección de ensueños frustrados, sino que tiene fundamento objetivo en lo experimentado: el Dios que está viniendo manifiesta, ausente aún, su estar acercándose a nosotros.

7. *Ibid.*, 79. Lo cursivo es nuestro.

Hay dos proyecciones enajenantes (= alienantes) en el hombre, como hemos recordado hace poco, que son insoslayables. Como dos paréntesis entre los que se desgrana su vida. El anterior, encontrarse con ésta sin su aquiescencia; el posterior, tener que salir de ella sin su permiso. Dos decisiones fundamentales tomadas acerca de él, sin él. Y en medio, su vida como tarea: a cumplir... o a malograr. Entre tanto, se experimenta a sí mismo ilimitadamente abierto, por un lado, y por otro, al mismo tiempo, palpando el límite de sí mismo, de los demás, del mundo y de la historia.

Aceptar la finitud como satisfactoria debería comportar una total inapetencia de deseos, una ataraxia nirvánica. El más elemental deseo, que va aparejado, recordémoslo, a la determinación o toma de decisión más simple, significaría ponerse en el camino que saca de sí a quien lo tiene, proyectándolo, de un modo u otro, más allá de la finitud [8]. En el-no-absolutamente-escéptico, hacer real y vivir la finitud como plenitud satisfactoria no puede por menos, en buena lógica, de ser mendaz, y por eso increíble. El agnóstico consecuente debería ser del todo escéptico.

Dar razón de la suficiencia de lo finito es *hablar de Dios*, desde cota más baja que el umbral inferior de un lenguaje religioso. Puede afirmarse esto, antes incluso de conocer la actitud total ante la vida a que aludíamos antes. Simplemente, porque *se habla*. Y es de suponer que sea un hablar con sentido. Esta hipótesis, sin más, nos sumerge en la dinámica que sólo termina en Dios... como la rue Saint Jacques en Santiago de Compostela. Inmerso en un universo de querencias, tendencias, aspiraciones y deseos, el hombre los vive todos ellos en tanto que irrefrenablemente orientado a ser feliz. «La causa única de todo el filosofar humano es llegar a ser feliz» [9] dirá san Agustín. Es punto de convergencia de toda corriente de pensamiento, y de cualquier or-

8. Desde este punto de vista, con razón se ha dicho que la conciencia de finitud, sin más, entraña una conciencia del infinito. Cfr. P. TILLICH, *Teología sistemática*, I, 267. Y no cabe argüir, quede claro, por la finitud misma, tan obvia y profundamente sentida siempre, para negar la apertura al infinito. En realidad, la definición del especimen humano se asemeja a la de la península (= «porción de tierra rodeada de agua por todas las partes menos por una que la une al continente»). Limitación y finitud rodean al ser humano por doquier; excepto por el istmo de sus anhelos o deseos. Por ahí se abre al infinito. De donde el perenne señuelo y la inmarchitable fuerza subversiva de la primera tentación: «Seréis como Dios» (Gn 3, 5). Interesante y discutible, pero merece la pena: P. BRUCKNER, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets, Barcelona 2001.

9. *De Civ. Dei*, I.19, c. 1: PL 41, 226; cfr. *Serm.* 150, c. 3: PL 38, 809. «... propter quam [beatam vitam] unam omnium philosophorum invigilasse ac laborasse videtur industria» (226). «Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam. Haec una fuit causa philosophandi» (809).

den de este que se considere. Hedonistas, estoicos, academia platónica, eudemonismo aristotélico, elucubraciones plotinianas y neoplatónicas [10]: todo haría del tema de la felicidad (bajo uno u otro concepto) tema cardinal.

El giro profundo dado a la filosofía en virtud de su subjetivismo y de la crítica del conocimiento no ha modificado, a otros niveles, la situación. El interés de la razón no se refiere únicamente al «saber» teórico, sino también, y sobre todo, a los fines supremos del obrar y del esperar del hombre: *«qué puedo saber»*, pero sobre todo *«qué debo hacer»*, *«qué me cabe esperar»* [11], éstas son las grandes preocupaciones.

Pero ocurre que en este tema, ya sea como punto de partida o como meta, se dan cita los grandes problemas de la filosofía, realidad de Dios, su ser personal, realidad del mundo, personalidad del hombre, su libertad, espiritualidad e inmortalidad del alma... Cada uno de ellos arduo, como lo son todos los enumerados, susceptible de diversidad de respuestas, y posible, por eso, el error como señalara santo Tomás: «Cualquiera que tienda a la felicidad ha de conocer dónde y cómo debe buscarla. El modo más fácil de hacerlo es mediante la fe, ya que la investigación racional no puede llegar a tales verdades, si no es conociendo previamente muchas otras, que no son fáciles de poseer. Además es el modo menos peligroso, pues la investigación humana cae fácilmente en el error, dada la limitación de nuestro intelecto. Esto se ve fácilmente por lo ocurrido con los filósofos, que investigando por vía racional el fin de la vida humana y el modo de alcanzarlo, cayeron en muchos y graves errores» [12].

La meta o punto de arribada, por tanto, de este género de negación acerca del «hablar sobre Dios», la destruye como tal negación. Hay, más bien, una sucesión de preguntas encadenadas que, a la postre, demuestran justamente lo contrario de lo propuesto como título de esta sección. Es decir, que realmente la finitud no basta.

10. Nos habíamos prometido no ir demasiado lejos al inventariar el pensamiento que gravita sobre el hombre de hoy, y puede parecer que lo contradice esta referencia a la primera filosofía. Como tantas veces se ha hecho observar, sin embargo, el acudir al mundo griego suele tener la virtud de ayudar a captar el fenómeno en su pureza primera, en su ser perenne. De hecho, todo aquello se repite en nuestro tiempo, como en todos. Esto vale de modo más acentuado cuando se trata de tema humano tan profundo como el presente.

11. E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1904, 520-538. Las tres preguntas aparecen en la *Crítica de la razón pura*, y responder a ellas lo considera Kant como las tareas que se propone en cuanto filósofo. Puede verse una interesante reflexión sobre la apertura de Kant a la religión, precisamente a través de la esperanza, en J.M. ARTOLA, OP, *Ética y religión en el pensamiento de Kant*, en «Ciencia Tomista» 127 (2000) 161-171.

12. *In Boët. De Trin.*, q. 3, a. 1 ad 3.

2. «De lo que no se puede hablar mejor es callarse»

Sería entre pedantesco y ridículo de nuestra parte, y habría una indecente distorsión de las cosas, si supusiéramos que es una respuesta a nuestra pregunta el contenido de la famosa proposición de Wittgenstein que encabeza esta sección [13]. Pero no es equivocado dar por hecho que, entre otras muchas cuestiones sobre las que tal proposición proyecta su sombra está, sin duda, la relativa a Dios. Y recogería esa expresión, sintéticamente, el modo como la filosofía analítica y, en parte, el positivismo lógico encaran el asunto. El ámbito de la realidad apenas nos es accesible. Nuestro pensamiento está aherrojado en el entramado de la lógica y sus funciones: proposiciones y lenguaje. La filosofía no tiene otro quehacer sino la aclaración lógica del pensamiento, esclarecimiento de sus proposiciones y delimitación de su sentido. En la lógica de nuestro lenguaje todo lo que se puede decir es *cómo* es la realidad; pero no puede decirse nada significativo acerca de *qué* es ella [14], que es precisamente lo que constituye el quehacer de la metafísica. El conocer humano se circunscribe al conocimiento científico y abarca todo lo que puede ser dicho o expresado con claridad en lenguaje lógico. Los límites del mundo y los del lenguaje coinciden [15].

La frontera entre lo que puede y no puede ser dicho y pensado, que es «todo lo que puede ser expresado claramente» [16], la marca el límite del lenguaje. Convengamos en que esta postura, del llamado «ateísmo semántico», es mucho más radical que el agnosticismo a que nos hemos referido más arriba. Para teístas, ateos y agnósticos la pregunta por «Dios» y todo lo relacionado con él es respondida respectivamente de modo afirmativo, negativo o alegando inposibilidad de respuesta. Pero a la pregunta misma siempre se le concede sentido. En el caso de los neopositivistas el tema se radicaliza hasta el extremo, y a las proposiciones y cuestiones de la mayor parte de la filosofía y de la teología no se trata de declararlas verdaderas o falsas, sino, sencillamente, poseedoras o carentes de sentido.

13. «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»: *Tractatus logico-philosophicus*, 7. Ya en el *Prólogo*, &2: «Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse».

14. *Ibid.*, 3.221.

15. *Ibid.*, 5.6.

16. *Ibid.*, 4.116.

A pesar de esta visión tan negativa respecto a la ontología, no se acepta que equivalga a una consagración de sólo el empirismo. Hay en Wittgenstein una metafísica de lo que trasciende la experiencia. «Hay además lo inexpresable. *Se muestra:* eso es lo místico» [17]. «Lo místico no es como es el mundo, sino que es» [18]. Es lo que está más allá de la experiencia: de lo pensable y expresable claramente en nuestro lenguaje. Hay una distinción que hacer entre *decir* y *mostrar*, que es «problema cardinal de la filosofía». *Decir*, es expresar claramente en el lenguaje; *mostrar*, es expresar lo que no se atiene a proposiciones. «Lo que se puede mostrar no puede decirse» [19]. Se admite de alguna manera un ámbito de trascendencia, dentro del cual estaría la metafísica, la ética, la estética y la religión. Pero todo esto es traspasar los límites del lenguaje, y por tanto querer «romper las rejas de nuestra jaula». Deseo que no se verá satisfecho. Lo relativo a Dios, en concreto, parece tener un valor intrínseco incluso sobrenatural. Pero todo son semejanzas y analogías: intentos de andar más allá del mundo y del lenguaje significante.

No es nuestra tarea aquí, como dijimos, exponer pormenorizadamente sistema filosófico alguno, pero sí lo que de ellos gravita sobre el hombre de hoy y lo condiciona en mayor o menor medida. No se puede dudar que el pensamiento empirista y sus secuelas, que, para simplificar, personificaremos en Wittgenstein aparece hoy en zonas muy extensas tanto del pensamiento como de la vida. Precisamente porque no siempre les resulta posible a los propios filósofos incorporar a sus sistemas toda la andadura de su evolución como pensadores, conviene estimar y justipreciar como un capítulo de esa evolución el modo como sus autores han vivido su propia doctrina. Aunque no sea más que porque la vida desborda ampliamente toda construcción mental, por perfecta que sea. Suele hacerse una distinción entre el *primer* Wittgenstein, el del *Tractatus* (1922), única obra publicada en vida, y un segundo, el de las *Philosophische Bemerkungen* (1953), comenzada en 1936, que marcará su pensamiento definitivo. El segundo critica y rechaza al primero; los dos de enorme influencia. Y en ninguno de ellos hay lugar siquiera para hablar de Dios, que «no se revela en el mundo» [20].

17. *Ibid.* 6.522.

18. *Ibid.*, 6.44.

19. *Ibid.*, 4.1212.

20. *Ibid.*, 6.432. Reconocerá, no obstante, en las *Investigaciones*, que las cuestiones del significado dependen de juegos del lenguaje, enraizados en el *conjunto de la experiencia vital*.

Pero para nosotros aquí tiene más interés que el debate entre esos «dos» Wittgenstein, el entablado entre el que vive dentro de los límites cerrados del empirismo fáctico y lógico-lingüístico y el que siente una irrefrenable tendencia a dar realidad y valor a los hechos morales y religiosos [21]. «Opino que el cristianismo dice, entre otras cosas, que todas las buenas doctrinas no sirven de nada. Debe cambiarse la vida» [22].

Aun a través de la difícil lectura de algunas notas de sus alumnos, llama poderosamente la atención la importancia que Wittgenstein insistentemente atribuye a la religión por cuanto hace a quien la profesa capaz de arriesgar bastante en la vida e influir fuertemente en toda ella [23]. «Me parece que una creencia religiosa sólo podría ser algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si, a pesar de ser una creencia, fuera una forma de vida (*eine Lebensform*) o una forma de juzgar la vida. Una aprehensión apasionada de una determinada concepción del mundo» [24]. Y esto porque desde un punto de vista estrictamente científico el odio no es peor que el amor, pues para el positivismo nada autoriza a establecer distinción neta entre el deseo de ayudar o el afán de oprimir. El sentido del mundo debe hallarse fuera de él, y a este sentido podemos llamarlo «Dios». «Creer en un Dios quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido» [25].

No es fácil decidir sobre el teísmo o el ateísmo de la obra de Wittgenstein filósofo. Más bien habría que decir que el tema «Dios» queda fuera de ella.

21. «Lo único que yo pretendía con ellas (=expresiones morales y religiosas) era precisamente ir más allá del lenguaje significativo. Mi propósito y, según creo, el de todo hombre que intenta escribir o hablar de ética o religión, es arremeter contra los límites del lenguaje. Pero esta inclinación a romper las rejas de nuestra jaula no tiene posibilidad alguna de ser colmada. La ética, en tanto que emana del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, el fin absoluto, el valor absoluto, no puede ser una ciencia. Pero es testimonio de una tendencia de la vida humana que no puedo menos de respetar profundamente y que jamás ridiculizaré»: *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milán, 1967, 19. Esta obra es la traducción italiana de *A Lecture on Ethics* (1965) y *Lectures and Conversations on Aesthetic, Psichology and Religious Belief* (1966). La primera es una conferencia de 1929, y la segunda apuntes y notas tomadas por alumnos.

22. *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfort, 1977, 102.

23. «En un sentido, hay que llamar a esto la más firme de todas las creencias, porque la persona arriesga por ello lo que no arriesgaría por cosas mucho mejor fundadas (...). Ello se mostrará, no mediante razonamientos o apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida»: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992, 130.

24. *Vermischte*... 122.

25. *Notebooks* 1914-1916 (2ª ed. corr. 1979).

Ya no es tan complicado pronunciarse sobre la persona de Wittgenstein tomada integralmente. Es indudable su preocupación por la cuestión religiosa, su no-indiferencia ante el problema de Dios [26].

El caso de Wittgenstein (insistiré en que nos interesa, también y sobre todo, como paradigma) es muy aleccionador. Es la aventura del rigor del lenguaje, que presupone el rigor lógico, edificado sobre el análisis lingüístico de toda proposición. Es la aventura –ampliando al máximo la perspectiva– de la más exigente seguridad racional. El hombre aspira a ella, y quiere protegerse contra las inseguridades de la propia existencia: ya sea en el plano estrictamente especulativo y racional, ya sea en el más vasto de los otros muchos aspectos que abarca la vida.

De cuando en cuando aparecen en el panorama filosófico personajes que pretenden y emprenden el titánico proyecto de acabar con la más mínima concesión a la irracionalidad en la vida; y aparece, en consecuencia, el recurso a la matemática.

La evidencia matemática ha sido siempre tenida por modelo y ejemplo para toda ciencia, porque innegablemente es en su campo donde el espíritu humano ha alcanzado las más altas cotas de rigor y certidumbre, con el consiguiente solaz. De donde se sigue el sueño de tantos filósofos como han perseguido construir sus propios sistemas con la certeza que posee la matemática. Pero siempre, antes o después, se ha de acabar por reconocer que «la totalidad de la vida dividida por la razón nunca resulta sin resto» [27].

Por eso, un racionalismo exclusivo y ciego siempre será un peligro para la filosofía. Lo que no nos impide, sin embargo, reconocer que siempre se mantiene en ella la aspiración humana hacia la certidumbre, que viene a ser una particularización del anhelo religioso de salvación. No queda resuelto,

26. Wilhelm BAUM hace un estudio introductorio muy interesante a los Diarios secretos de Wittgenstein [«Saber» 1 (1985) 376-383]. En determinado momento hace Baum una afirmación tan sorprendente como ésta: «Los Diarios secretos refuerzan mi tesis referente al aspecto místico de Wittgenstein: la filosofía del *Tractatus* es una moderna variante de la vieja "Teología Negativa" que había tenido en cuenta desde siempre la insuficiencia del hablar humano en lo que respecta a los fenómenos transcendentales, y que por ello consideraba la "docta ignorancia" –así, Nicolás de Cusa– como el escalón supremo de la sabiduría humana» (378-379). En esos mismos diarios, por lo demás, se encuentran con frecuencia expresiones como: «Gott mit mir!», «Gott ist mit mir!», «Der Geist mit mir!», «Dein Wille geschehe!», ... etc.

27. Peter WUST, *Incertidumbre y riesgo*, Rialp, Madrid, 1955, 15. La fuerza expresiva de este aserto de Wust reside en que, como es sabido, el resto de una división (que forma parte del dividendo –en este caso la vida entera–) nunca está comprendido vez entera alguna en el divisor (aquí, la razón). Se afirma de modo muy vivo para la intuición matemática lo mucho que hay de no-estrictamente-racional en la vida humana.

sin embargo, el problema del ámbito humano de expresión religiosa a causa del límite que impone el lenguaje. De ahí que las creencias religiosas no tengan *fundamentación*, según Wittgenstein, pero tampoco se les podrá negar que estén plenamente *justificadas*. Al fin y al cabo, la búsqueda última de un saber absoluto y cierto, sólo es comprensible en el marco grande de la aspiración de la naturaleza humana a la felicidad, uno de cuyos ingredientes imprescindibles es la verdad con la adyacente certeza.

El universo que representa Wittgenstein en nuestra reflexión, interpretado sobre todo a través de su peripecia personal, arguye la necesidad ineludible de otro saber, además del exclusivamente filosófico. Y en posteriores momentos la posibilidad de que ese saber sea expresado y sea comunicado o transmitido. Es decir, hay un clamor en demanda de teología [28].

En santo Tomás se encuentra siempre un máximo de respeto por la razón y es conocido y proverbial su rigor en el uso de la misma, impar en toda la Edad Media. Con razón afirma Pesch: «Aquí se muestra claramente el perfil de Tomás: la razón es la fuerza interpretativa de la fe. Justamente por medio de la razón la fe se constituye en ciencia, en cuanto que la razón está en condiciones de sacar consecuencias de los principios dados en los conocimientos de la fe, consecuencias que a la luz de los principios de la fe aparecen como concretización de los mismos» [29].

Pero, desbordando la propia coyuntura de filósofo y teólogo medieval, santo Tomás es muy consciente (la reiteración en el tema sería otra ínfima prueba de ello) del límite de la razón [30]. La filosofía ha llegado hasta ciertos conocimientos considerables que pueden llevar a Dios. Pero ante las preguntas decisivas (sentido de la vida, salvación del hombre...), enmudece. Por eso

28. No deja de ser curioso, y lamentable, el rechazo que este aspecto provoca en los custodios del legado de Wittgenstein. «Los papeles dejados por Wittgenstein a su muerte sólo es posible verlos si se cuenta con el permiso de los tres administradores del legado, y eso es casi imposible, aunque la Universidad de Tubinga posee fotocopias de la totalidad de los papeles. Ya Popper criticó muy pronto, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, el exclusivismo del círculo esotérico que rodea a *Wittgenstein*» [Wilhelm BAUM, *Wittgenstein und die Religion*, en «Philosophisches Jahrbuch» 86 (1979) 274]. Ver también Ludwig WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre*..., 129-142. Interesante el estudio de Daniel WANKUN VIGIL, OP, *La religión en Wittgenstein. Estudio de las Clases sobre creencia religiosa*, en «Ciencia Tomista» 124 (1997) 287-318.

29. O.H. PESCH, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona, 1992, 153.

30. Cfr. *In I Sent.*, a. 1; *In Boët. De Trin.*, q. 2, a. 3; *Cont. Gentes*, I, 4-5.; *Summa Theol.*, I, q. 1, 1.

es preciso que haya la *sacra doctrina* [31], que viene de Dios mismo. A nuestro parecer, la posible iluminación de Tomás sobre la parcela con pretensión de rigor especulativo, frecuente en no poca gente de hoy y que nosotros hemos personificado en Wittgenstein, vendría de la insistencia del Aquinate en la necesidad de algo más que sólo la razón y sus creaciones. Precisamente como corroboración y apoyatura de esas anchas zonas de inquietud y zozobra del espíritu del filósofo vienés. Es cierto que Tomás no se hace las preguntas por la necesidad de otro saber en nombre de la filosofía, pues ésta, en virtud de su propio estatuto, se ocupa de todo lo que hay, y por tanto está incapacitada para percibir sus propios límites. Más bien es un creyente que juzga acerca de la filosofía. Pero este juicio es el que, nos parece, no se hurta a ningún ser humano en cuanto tal.

¿De lo que no se puede hablar mejor es callarse? Asumir con escrupulosidad esta máxima no sólo nos pone, ante todo, al borde de una afasia total, sino que es, además, sencillamente incompatible con un irrefrenable impulso humano [32]. Principalmente, cuando el asunto del cual hablar es –bajo cualquiera de sus innumerables nombres y representaciones– la realidad de Dios.

La claridad y frescura de los argumentos que en los textos de santo Tomás encontraremos, nos retienen, sin más, dado que no precisan de aclaración alguna.

31. Sobre el sentido de esta expresión, puede verse A. ESCALLADA, *Condición y panorama de la teología*, en *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1988, I, 75. Es impresionante ver, bajo ella, abarcados por santo Tomás tanto la reveladora Palabra de Dios como el esfuerzo humano de comprensión, transmisión, etc. La palabra de Dios reveladora se convierte en sabiduría del hombre, en la que el hombre debe intentar ahondar con todo afán.

32. A menos que sea más certera esta hipótesis: «O, ¿más bien significa que aquello, de lo que no se puede hablar objetivamente, afecta al pensamiento de una manera tan eminente que la única respuesta adecuada es el silencio?» Ver, Bernhard CASPER, *Incapacidad de la conciencia positivista para plantearse el problema de Dios*, en AA.VV., *Dios como problema*, Cristiandad, Madrid, 1973, 54.

III

HABLAR

Interpretar, desde el punto de vista humano, que Dios se haya dirigido a la humanidad con vocablos extraídos del léxico que el ser humano usa, sólo es posible con un mínimo de condiciones previas, como son: ante todo, alguna aptitud en *realidades*, *palabras* que las designan, y los correspondientes *conceptos* para expresar a Dios y sus planes; en segundo lugar, un sujeto destinatario de esa palabra, capaz de acogerla y de captar su contenido; por último, y abarcando los dos aspectos precedentes, una cierta coaptación entre el ser humano y Dios. No pocos datos corroboran este ensamblaje. Así: la Biblia habla constantemente de Dios y de la humanidad; la historia de la salvación comienza narrando la creación de las cosas y del hombre mediante la palabra; la encarnación redentora y recreadora es la encarnación de la Palabra creadora.

Esa coaptación o ensamblaje entre Dios y los seres humanos la propia Escritura la atribuye al Logos de Dios (= a su sabiduría o palabra), que ha tenido tres momentos importantes, en la creación, la revelación y la encarnación.

Por la creación, queda todo marcado por la causalidad divina. Es la total dependencia respecto de Dios lo que autoriza a atribuir a Dios lo que hay de perfección (aunque precaria y parcialmente) en las criaturas.

Por la revelación, cuando Dios lleva adelante la iniciativa de hablarnos, los términos que emplea –tomados de nuestro mundo– expresan su conocimiento y su querer. Dios revela misterios que superan nuestro entendimiento: lo que él hace y lo que quiere ser para nosotros.

En la encarnación, la unión de Dios con la humanidad en Jesucristo es promesa y prenda de futura revelación perfecta. Ahí tenemos la seguridad de que es posible que Dios haga capaz al conocimiento humano de conocerle a él mismo, inmediatamente.

La experiencia religiosa no nos lleva mucho más allá de un umbral tímido, que no permite expresar una aprehensión inmediata.

Dios ha hablado a los hombres. Su decir está recogido en la Biblia. Desde la perspectiva que venimos trayendo aquí, todo invita a analizar e interpretar críticamente la enseñanza de la Biblia acerca de Dios. Hay en las afirmaciones bíblicas una espontaneidad e ingenuidad, cuando se refieren a Dios, que no parecen apropiadas para hablar de quien está tan por encima de toda la creación. No raramente el comportamiento de Dios, sus reacciones, se describen en el texto sagrado como si fueran humanos. Es así como se ha planteado el problema del antropomorfismo en la Sagrada Escritura.

Aplicar con criterio hermenéutico más amplio y menos basto al texto de la Biblia la prevención contra el antropomorfismo relativo a Dios, significa rebasar ampliamente la atribución a Él de sentimientos propiamente humanos, como la ira, la venganza, la indignación... Nunca podrá dejar de ocurrir que el hablar del hombre sea antropomórfico. Lo es siempre y acerca de todo, pues en su hablar no es posible que el hombre se despoje de sí mismo; ni siquiera que deje de referirlo todo a sí [1].

La propia Biblia supone que Dios es innombrable: «¿Cuál es Su nombre y el nombre de Su hijo, si es que lo sabes?» (Pr 30, 4). Pero al mismo tiempo ella atribuye nombres a Dios; unas veces nombres simples, otras nombres complejos, mediante expresiones circunloquiales, ya sean verbales o adjetivadas más o menos amplias.

Pero anterior a este problema, y más general, nos surge el de la aptitud de la palabra para expresar a Dios. El proceso desde la realidad hasta la palabra (lo encontrábamos ya en Grecia) es degenerativo o involutivo. Es decir, el concepto no se adecúa perfectamente a la realidad; pero en todo caso, más que la palabra al concepto. La teología ha utilizado, para que Dios no sea equiparado a ninguna imagen que de Él podamos hacernos, la narrativa y la analogía. A través de la primera se pretende evocar algo que siempre desborda, es decir, algo, en último término, inabarcable. Mediante la segunda, a un tiempo persuadida la teología de la semejanza y del límite, se afirma la única forma de decir algo acerca de Dios.

1. De aquí la magnífica intuición de A.J. HESCHEL («The Bible is not primarily man's vision of God but God's vision of man») que Congar ha traducido «la Biblia en más una antropología para Dios que una teología para el hombre». De la Biblia «salimos» más ilustrados acerca de nosotros mismos tal como Dios nos ve, que acerca de Dios tal como lo han visto los autores sagrados.

1. El hablar «light»

La calificación «light» es una connotación prácticamente inherente a todas las manifestaciones de la postmodernidad. No queremos dejar de hacer nuestra pequeña incursión en ella, urgidos en cierto modo doblemente por el asunto que nos ocupa. Genéricamente, porque todos los terrenos del *pensamiento* (por débil que éste sea) pueden y deben plantearse el correlativo espacio del *hablar*; y de forma específica, porque alguno de los elementos de la postmodernidad (concretamente, el consumismo) ha llegado a constituirse en sistema de intercambios o lenguaje. Por lo demás, en la medida que queramos responder al proyecto inicial, la referencia se nos hace insoslayable, dada la fuerte presencia de «lo» postmoderno en el hombre de hoy.

La religiosidad «light» ha sido descrita como «un tipo de religiosidad caracterizado por su ausencia de dramatismo, su incoherencia doctrinal, su talante asistemático –las creencias no se traducen necesariamente en normas para el comportamiento personal y sus ritos no exigen el soporte institucional, su declaración de independencia en el terreno de los compromisos personales y éticos» [2]. «Light» se ha solido hacer equivalente, brevemente, a «descafeinado». Dejando ahora a un lado la más o menos lógica dependencia (como reacción a ellos) de sus precedentes modernos, es verdad que lo postmoderno presenta una consistencia ideológica no mayor que un ectoplasma fantasmal. Todo es irisado, camaleónico, fluctuante, lábil. Uno se encuentra en ello como en lo crítico en el sentido orteguiano, o sea, como sin suelo bajo los pies. Se ha abocado a una mentalidad que venera lo inmediatamente operativo, ayuno de pensamiento estructurante.

La religión, por tanto, como envasado cultural junto a muchos otros (el «derecho natural a la abundancia» es un postulado de la cultura del consumo), se ofrece en supermercado, y «se adquiere» eclécticamente: «a la carta», se ha dicho [3].

Obviamente, este talante «religioso» proyecta sus peculiaridades, cuando se produce, en el discurso sobre Dios. En nuestra opinión las características

2. Juan GONZÁLEZ ANLEO, *Los jóvenes y la religión light*, en «Cuadernos de realidades sociales», nn. 29-30 (enero 1987) 29s.

3. «Se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Corán, el zen o el budismo, la espiritualidad se ha situado en la edad kaleidoscópica del supermercado y del autoservicio»: G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1987, 118.

más acusadas serían éstas: 1.– Una aproximación a las categorías y lenguaje agnóstico, con el que tendría en común lo inaprehensible y huidizo de la expresión, y una cierta secularización y radical recorte de la idea de felicidad (sustituida por el inmediato «*carpe diem*»).

2.– Una paradójica combinación de irreligiosidad, por prurito de seguridad del hombre en sí mismo, que cree haber resuelto todos los misterios del universo, y, por tanto, que puede prescindir de las definitivas preguntas acerca de lo Trascendente; y, al mismo tiempo, oposición al pragmatismo a ultranza, y pervivencia de algunos ideales seudo–religiosos (o más bien, fijados en lo más exterior y accesorio de la religión). Se ha hablado de un «helenismo religioso» caracterizado por la proliferación de prácticas más o menos esotéricas, orientadas a proporcionar el encuentro con Dios y con el propio yo [4].

3.– La línea más radical y profunda sería, sin embargo, consecuencia de la que se ha llamado «cultura del simulacro» [5]. Al vacío consiguiente a unos planteamientos y soluciones insatisfactorios en profundidad, se superponen como remedio, una serie de recursos pretendidamente portadores de felicidad. Una de sus más notorias manifestaciones es la fiebre consumista. Multiplicación de los objetos, que terminan por imponer una curiosa relación de seducción (modas, estilos, marcas... o, simplemente, slogans), al margen incluso, y por supuesto, de su necesidad, y hasta de su utilidad.

4. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Hacia un futuro definitivo: promesa y mediación humana*, en AA.VV., *El futuro de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1975, 45. Es posible que este balance sea negativo en exceso. Nos parece, no obstante, certero. Se ha pretendido que la oposición al racionalismo de la modernidad abriría en los posmodernos el acceso a un peculiar apofatismo, y, a través de él, un acceso a Dios. Más que esforzarse por formular «contra» la modernidad los posmodernos se esforzarían por encontrar nuevas formas de lenguaje que tradujeran la desmesura, la gratuidad, el anhelo, la oración. Ver D. TRACY, *El retorno de Dios en la teología contemporánea*, en «Concilium» fasc. 256 (dic. 1994), 61-73. Pero esta interpretación no puede por menos de declararse del todo ignorante acerca de a dónde podrían llevar las nuevas rutas. Hay, a nuestro modo de ver, una clara sobrevaloración de la mera desconfianza en la razón, de la atención a la escucha (?) de Dios, y de un silencio que mucho nos tememos que sea sólo aridez y vacío. Otros ingredientes de la posmodernidad intensamente presentes e influyentes no permiten rebasar ciertos límites, muy angostos, por cierto.

5. J. BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1977. «Es la lógica de los signos (...) los objetos no están en absoluto ligados a una función o una necesidad definida. Precisamente porque responden a algo totalmente distinto, que es, bien la lógica social, o la del deseo...» Idem, *La sociedad de consumo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1970, 113.

A nuestro modo de ver, hay necesidad de un mundo nuevo de significación, de simbolización de lo divino, para un posible discurso sobre Dios con estas coordenadas de la postmodernidad. El ámbito conceptual de Tomás de Aquino no presenta, creemos, posibilidades de engarce en el mundo que ellas definen.

No vislumbramos más plataforma de encuentro que una llamada un tanto perifrástica a reclamos, más instalados en ciertas constantes humanas que en el hombre de hoy, en cuanto *de hoy*. Los riesgos de siempre de la superstición, la afinidad a la sinceridad como posibilidad de lo social o comunitario, o, al menos, el rechazo a los formalismos... podrían ser, pensamos, salidas hacia adelante de un talante indefinido y movedizo. Talante que teme tanto la fe como el nihilismo, o viceversa. Lo rechazado es la intersubjetididad comprometida, y, por eso, lo consecuente es flotar...

2. ¿Cómo? Analogía

La solución obvia sería, una vez más, negar o callar acerca de Dios. Otra solución, menos inmediata, más laboriosa y formidable es la analogía. Lo que con ella se obtiene es nada menos que una combinación de afirmación y negación, de hablar y callar acerca de Dios que ni aboque o cristalice en un callar insignificante (= carente de significado), ni en un puro hablar antropomórfico. La analogía salva lo mejor de la teología negativa o apofática, es decir, el cuidado por un no entender a Dios condicionado por el antropomorfismo inevitable al hombre. Y al mismo tiempo salva lo mejor del hablar antropomórfico, considerándolo de forma positiva pero no ciñéndose a él sin más, ni exclusivamente.

¿Cuál es el camino de acceso a la analogía? Éstos son sus pasos fundamentales. Como recordábamos ya al inicio de nuestras reflexiones, el lenguaje no significa *directamente* la realidad, sino que la significa *mediante* los conceptos. De ahí que subyace al lenguaje humano el conocimiento que él pretende expresar. La perfección en la expresión presupondrá perfección en el conocimiento, como a una intelección imperfecta seguirá la imperfección en el hablar.

Como el único conocimiento que podemos alcanzar de Dios es mediante las criaturas, sólo mediante ellas podemos también hablar de Él. Lo cual ya nos va a impedir hacerlo de modo perfecto. Hemos de contentarnos con un

hablar aproximado e imperfecto. La modalidad de ese conocimiento será la causalidad. Descubrimos a Dios como causa, bajo diversos aspectos, del ser creado. En éste las cualidades o perfecciones que pueden encontrarse y posteriormente referirse a Dios son de varias clases: *algunas* que por incluir en su propio concepto la limitación pueden ser aptas, como perfección, para el ser limitado; pero que de Dios habrían de ser negadas. *Otras* que, puesto que en sí mismas son perfecciones pueden ser atribuidas a Dios. Bajo ese aspecto, o sea, como perfección pura, sin mezcla de nada imperfecto, puede significar la sustancia de Dios. Bien es verdad que el modo de significar la sustancia divina no es nunca perfecto y adecuado.

Si esos nombres denominan perfecciones que son comunes a Dios y a las criaturas, una pregunta se hace insoslayable: ¿cómo es esa convergencia –Dios y criaturas– que les hace capaces de «soportar» una misma denominación? La analogía se impone al negar, en esa convergencia, tanto el equivocismo como el univocismo. Si fuesen equívocos, no habría más convergencia que en el puro nombre, pero lo significado sería completamente distinto en Dios y en sus efectos. Por este camino no llegaríamos a nada. Además, si Dios es causa, algo semejante a él se ha de dar en lo causado. Pero tampoco pueden ser unívocos, porque la identidad absoluta que de ello se seguiría es el absurdo que hemos comenzado por descartar. Esa semejanza que de ningún modo puede llegar a ser unívoca es la analogía.

Entre los análogos hay convergencia en el nombre, pero no sólo. Hay algo más. Aquello *en lo que y por lo que* se dicen análogas varias cosas es esencialmente diverso en cada una de ellas, pero *proporcionalmente* idéntico. Esta semejanza proporcional tiene dos modos fundamentales de acontecer:

La *primera* es la *analogía de atribución*, en la que la denominación análoga se justifica por la presencia de la perfección correspondiente en varios sujetos. De ellos, hay uno a quien se adecúa con mayor exactitud ese nombre, por lo mismo que le conviene intrínsecamente. Es el llamado *analogado supremo*. En los demás analogados –inferiores– la denominación se justifica por la presencia en ellos de la perfección dicha, de forma extrínseca. El ejemplo clásico es el concepto «sano», atribuido análogamente al animal, la medicina, la comida, la orina... Al animal conviene intrínsecamente el concepto, significando la armonía entre todos los elementos vitales. Lo será tambien la medicina que causa la salud, la comida que la mantiene o la orina que sintomáticamente la muestra.

La *segunda*, llamada *analogía de proporcionalidad*, en la que la denominación análoga se justifica por la presencia de la perfección de que se trata, también en varios sujetos y en todos de forma propia e intrínseca, si bien cabe que sea tomado para todos el nombre en sentido obvio o bien en sentido metafórico; con lo que tendríamos casos de analogía de proporcionalidad *propia* y de proporcinalidad *metafórica* respectivamente.

Éstos serían algunos elementos proporcionados por santo Tomás sobre la analogía: «El creador y la criatura vienen a reducirse a unidad, no con comunidad de univocación sino de analogía. Una tal comunidad puede ser de dos maneras: o porque varias cosas participan de algo único de forma escalonada (según el antes y el después) como participan la potencia y el acto el ser, y dígase lo mismo de la sustancia y el accidente; o porque una cosa recibe de la otra el ser, como es el caso de la analogía de la criatura respecto al creador.

La criatura no tiene el ser sino en cuanto desciende del ser primero, ni recibe el nombre de «ser» sino en cuanto imita al primer ser. Lo mismo se puede decir de la sabiduría y de cuantas cosas se dicen de la criatura» [6]. «Se dice analógicamente "ciencia" referida a Dios y a la criatura, y de modo semejante cualquier otra cosa. Pero la analogía es doble: algunas cosas, por el hecho de converger en algo único, pero que se dice de ellas escalonadamente (según el antes y el después).

Esta analogía no puede darse entre Dios y la criatura, como tampoco la univocidad. Y otra analogía tiene lugar cuando un ser imita cuanto le es posible a otro sin llegar a lograrlo perfectamente: y esto es la analogía que se da entre criatura y creador» [7]. «De dos maneras puede darse el parecido que requiere (la analogía): o entre dos cosas que participan algo único, y tal parecido no puede tener lugar entre el creador y la criatura (...), o en cuanto que una la tiene por sí misma, sin más, y la otra participa cuanto le es posible su semejanza, como cuando lo caliente se compara con el fuego en cuanto participa del calor: tal parecido puede darse entre la criatura y Dios.

6. *In I Sent.*, prol. a. 2 ad 2.
7. *In I Sent.*, d. 35, a. 4.

Porque a Dios lo llamamos ser en cuanto él es su mismo ser; la criatura en cambio no es su propio ser, sino que lo tiene participado» [8].

Veamos ahora una objeción, y su solución, propuesta contra la teoría de la analogía. «En todos los análogos ocurre que, o uno entra en la definición de los demás, como se pone la sustancia en la definición del accidente y el acto en la de la potencia; o algo se pone en la definición de varias cosas, como la salud del animal entra en la definición de "sano", que se dice de la orina y del alimento, siendo así que éste es el que conserva la salud y aquélla la que la significa. Pero la criatura y Dios no tienen que ver entre sí, ni porque uno de ellos entre en la definición del otro, ni porque haya una misma cosa que entre en la definición de uno y otro, pues en ese caso Dios tendría definición. Por consiguiente de Dios y de las criaturas no puede decirse nada analógicamente» [9]. Y la respuesta: «El razonamiento de la objeción está hecho a partir de la analogía de proporcionalidad propia, en cuyo caso es necesario que el uno entre en la definición del otro, como la sustancia en la definición del accidente; o una misma cosa en la definición de los dos, por cuanto ambos se denominan por relación a aquél, como la sustancia en la definición de la cantidad y la cualidad» [10].

8. *In II Sent.*, d. 16, a.1 ad 3. Conviene recordar aquí, para marcar distancias, las coincidencias y notables discrepancias de otro gran usuario de la analogía como es Meister Eckhart, con Tomás. En su primera docencia en París, Eckhart negó que Dios fuera ser o ente, porque tales cosas convienen a la criatura y, según él, nada hay común a la causa y a lo causado («Nihil est formaliter in causa et causato. Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in Deo»: *Die lateinischen Werke*, Stuttgart, 1936ss, V, Quaest. disp. 9, 45; «cum igitur omnia causata sint entia formaliter, Deus formaliter non est ens»: *ibid.* 11, 46). Para mostrar que Dios es, Eckhart sigue camino diverso al de santo Tomás. Se basa en el análisis de las nociones de «ser» y de «no-ser» (o sea, de «nada»). Dios es Nada, puesto que no es un ser como los demás, sino un ser supereminente y una supereminente Nada («Sage ich: Gott ist ein Sein, es ist nicht wahr; er ist ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtheit»: *Die deutschen Werke*, Pred.: *Renovamini spiritu*, II, 42). Es Nada, no porque carezca de ser, sino porque no es esto ni aquello. Es ser sobre todo ser: un ser sin modo de ser («Denn Gott ist nichts; nicht so dass es ohne Sein wäre: er ist weder dies noch das, was man auszusagen vermag-er ist ein weiseloses Sein»: Pred.: *Quis putas puer iste erit?*, II, 54). Además de ser expresiones más experienciales que ontológicas, no se puede olvidar la querencia de Eckhart por las frases llamativas, paradójicas, chocantes. Sobre el concepto de analogía en Eckhart, ver F. BRUNNER, *L'analogie chez Maître Eckhart*, en «Freib. Zeitsch. für Phil. und Theol.» 16 (1969) 333-349. Ver también, R.WOODS, *Eckhart's way*, Liturgical Press, Minnesota, 1990; B. FARRELLY, *Meister Eckhart. Teólogo místico*, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1997. Muy interesante también, Y. CONGAR, OP, *Situación y tareas de la teología hoy*, Sígueme, Salamanca, 1970, 163-190; sobre todo 164-167.

9. *De Verit.*, 2, 11, obj. 6.

10. *Ibid.*, ad 6.

La convergencia (=conveniencia) según la proporción puede ser de dos maneras y según cada una de ellas se da una forma de analogía. Puede haber una convergencia de cosas proporcionadas entre sí por cuanto existe una relación de distancia o algo semejante entre ellas; así cuantitativamente 2 es a 4 como la mitad al doble. La convergencia a veces se puede considerar entre cosas no exactamente proporcionadas entre sí, pero sí semejantes proporcionalmente, como cuando decimos que seis es a cuatro, como tres es a dos ($6/4 = 3/2$). Es decir: como seis es el doble de tres, así cuatro es el doble de dos.

La convergencia primera es de proporción; la segunda de proporcionalidad. De la primera forma se dice algo analógicamente de dos cosas de las que una tiene algo que ver con la segunda: como el ser se dice de la sustancia y del accidente por la relación que hay entre ambos. Y «sano» se dice de la orina y del animal, pues alguna semejanza hay con la salud del animal.

Otras veces se dice algo «analógico» en el segundo sentido: como cuando se llama «vista» a la corporal y a la intelectual, pues se establece que ver es al ojo como entender es a la mente.

Dado que entre las cosas análogas según el primero de estos modos tiene que haber algo que ver, es imposible que se diga algo análogo entre Dios y la criatura: pues no hay criatura alguna que tenga algo que ver con Dios como para sugerir alguna perfección divina.

Pero el segundo modo de analogía se establece no porque haya algo que ver entre los que se dicen análogos y por tanto de este modo nada impide decir algo analógicamente de Dios y de las criaturas. Mas esto, incluso, puede ocurrir de dos modos: así el significado sin más de lo que se dice puede no convenir del modo dicho a Dios y a la criatura. Esto ocurre en todo lo que se dice simbólicamente de Dios, como cuando se le llama «león», «sol» o algo semejante. En la definición de estos nombres entra la materia la cual no se puede atribuir de ninguna manera a Dios. Pero otras veces lo que se dice de Dios y de la criatura no presenta la dificultad que antecede, como ocurre con las cosas en cuya definición no va incluido defecto alguno, ni de suyo hay dependencia esencial de la materia, como «ser», «bueno» y cosas semejantes [11].

También la alegoría y el sentido típico de la Sagrada Escritura tienen, en su fondo, el tema de la analogía. La no contradicción del Antiguo en el

11. *De Verit.*, 2, 11.

Nuevo Testamento, y aceptar y explicar que sus respectivos contenidos son progresivos, supone ver entre los dos una congruencia [12].

Santo Tomás enseñará que la analogía exegética consiste en hacer ver «que la verdad de una escritura no repugna a la verdad de otra» [13]. Aquí se funda el principio de exégesis que se llama *«analogia fidei»* (Rm 12, 6), mediante la cual se hace ver que el verdadero sentido de la Escritura no sólo no repugna a otros lugares de la misma, sino ni siquiera a otras verdades cristianas, ya sean aceptadas en virtud de la divina tradición o en virtud de la enseñanza de la Iglesia. Es oportuno recordar lo afirmado por un gran estudioso de esta temática: «Creemos que es santo Tomás el único que nos ha dado una idea clara y precisa del sentido típico» [14].

3. Sobre el uso de alegorías, símbolos, metáforas y parábolas en teología

Como podemos ver, santo Tomás admite abiertamente el modo metafórico, simbólico o parabólico en la *sacra doctrina*, es decir, para *hablar acerca de Dios*. Son frecuentes, sin embargo, alusiones un tanto reticentes a la actitud de santo Tomás a este respecto [15], negándole o regateándole capacidad de percepción estética.

El enorme respeto con que santo Tomás acoge y trata la palabra de Dios ya debería dar una pauta apriorística para juzgar de su actitud ante los modos en que ella ha sido transmitida. No en vano en su teología «apenas hay noción más frecuente ni más fundamental que la noción de analogía. De modo directo o indirecto, próximo o remoto, explícito o implícito, pero siempre de manera verdadera y real esta noción abarca y penetra todos los tratados teológicos, todas las cuestiones, artículos e incluso cada uno de los argumentos del Aquinate. Se diría que, al modo como la sangre se hace presente y circula por todo el cuerpo y cada uno de sus miembros llevando vida y energía» [16]. De tal

12. «Utriusque Testamenti congruentia *perspicitur*», dice Agustín: *De utili. cred.*, c. 3 nn. 5-6: PL 42, 68-9.
13. *Summa Theol.*, 1, q.1, 10 ad 2.
14. A. COLUNGA, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1956, t.VI: *Introducción a Tratado de la Ley Antigua*, 317.
15. Cfr. J.L. ESPINEL, *La Poesía de Jesús*, San Esteban, Salamanca, 1986, 233-237; O.H. PESCH, *o.c.*, 409-415.
16. J.M. RAMÍREZ, *Opera omnia. De analogia*, CSIC, Madrid, 1972, II, 1743.

manera que «nada escribió santo Tomás para quienes no captan la profunda doctrina de la analogía» [17]. Obviamente, no toda la analogía se reduce a lo que será en la Sagrada Escritura metáfora, símbolo o parábola. Pero indudablemente esto nos puede dar un criterio para juzgar de la actitud de santo Tomás en este tema.

A través de esos modos de expresión de la Sagrada Escritura se formula la incognoscibilidad de Dios; *se dice lo inefable* de Dios, valga la contradicción. Si no se dijera algo de Dios, ni siquiera sería cognoscible su incognoscibilidad. Al ser paradójico de Dios se adecúa bien el ser paradójico de la parábola, que simultáneamente encubre y desvela. No sólo encubre. Sería un error entender las metáforas y parábolas sólo como encubridoras. Ni suponer que, porque no son un modo directo de hablar, sirven para un hablar indirecto. Su peculiaridad reside, precisamente, en ser a un mismo tiempo un hablar más claro que el directo y más oscuro que el indirecto.

La objeción de santo Tomás proviene de que, siendo la *sacra doctrina* veracísima, parece que a ella no le debería convenir un modo de hablar poético que, por lo mismo que no es apto para llegar a la naturaleza de las cosas, contiene el mínimo de verdad [18].

Ya desde la *paideia* griega se había preferido la formación rigurosa basada en la *episteme*, es decir en la definición en términos científicos de los diversos campos de la existencia humana. De la trinidad del poeta (ποιητής), el sabio (σοφός) y el hombre de estado (πολιτικός), se destaca, sobre todo, al sabio; al poeta no se le consideraba capacitado para aquella tarea [19]. La disciplina y el orden que encarna el pensamiento filosófico apasionado por la verdad, se enfrentará con la poesía y reivindica para sí la primacía en la educación. Bajo la Academia platónica hay un cambio de dirección en la *paideia*. La lucha se entabla en nombre de la verdad contra la apariencia. La poesía imitativa debería desterrarse del estado ideal (*Rep.* 595 A 5). La poesía daña el espíritu si quienes la abordan no poseen la verdad (*Rep.* 595 B 6). «Decir algo metafóricamente no es suficiente para conocer la natura-

17. *Ibid.*, 1741.
18. *In I Sent.*, prol., a. 5, dif. 3. En la *Summa Theol.*, 1. q. 1 a. 9 dif 1, argumenta por la categoría (suprema en la *sacra doctrina* e ínfima en la *poetica*).
19. Cfr. W. JÄGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, II, FCE, México, 1948 [2], 436-445. Ver en E.A. HAVELOCK, *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid, 1994, un interesante estudio sobre el porqué del antagonismo entre filosofía y poética.

leza de una cosa: la naturaleza no se descubre mediante la semejanza expresada en la metáfora»[20].

El argumento de santo Tomás está basado, de una parte en la verdad como adecuación entre la idea y la realidad; y de otra, en la correspondencia entre potencias, objetos y operaciones. Adecuar la realidad de Dios mediante una idea humana es sencillamente imposible. Dios es inabarcable. La realidad de Dios desborda toda ciencia a propósito de Él: excede infinitamente la razón. La poética, por su parte, no cuida tanto, diríase, la verdad (*verum*) como la belleza (*pulchrum*) de sus expresiones. En todo caso, el vehículo es literario, sea cual sea el contenido intelectual o de verdad. Puede, en este sentido, decirse que lo suyo es un «mínimo de verdad», como dice santo Tomás.

El resultado es que, por razones diversas, una y otra (*sacra doctrina y poetica*) son convergentes en unos modos de expresión simbólica o metafórica que resultan comunes a ambas, precisamente por lo mismo que no es posible adecuar el elemento racional. Sin embargo, a pesar de reconocer el valor propio y el modo peculiar de la expresión literaria, un cierto elemento de insatisfacción racional no se puede negar. Su acento específico reside en el aspecto de belleza, de expresión, de interpelación, etc., y a esta forma de percepción podrá satisfacer plenamente. Pero en no pocas ocasiones el propio literato, o sus críticos y comentaristas, glosan los poemas o piezas de diversa índole. Lo que, en ocasiones, viene a ser la explanación racional, que resultaría innecesaria si tales composiciones fuesen perfectamente inteligibles en sí mismas. Incluso el Evangelio contiene explicaciones dadas por Jesús de alguna parábola[21].

20. *In II Meteorol.*, lecc. 5, n. 167 ed. R. Spiazzi (Roma 1952). Por esa misma razón diría san Alberto Magno que «los poetas no son filósofos sino *secundum quid*»: *In Epist VII Dionysii*, 2 exp. text. *Opera* ed. Borgnet t. 14, 910 b.

21. Ex. gr.: Mc 4, 33-34; Mt 13, 36: A veces, *requerido* por los discípulos (Mt), les *explicaba* las parábolas (Mc). Cfr. Mc 7, 17-18. No creo que sea tendencioso descubrir en los vv. 33 y 34 de Mc 4 un paralelismo antitético entre las dos partes de cada uno de estos versículos. La segunda parte, precisamente, hace ver que las parábolas no eran del todo inteligibles, ni siquiera para los suyos:

v. 33:

a) y con muchas parábolas como éstas les proponía la palabra.

b) según podían entender.

v 34:

a) y no les hablaba sin parábolas.

b) pero a sus discípulos se las explicaba todas aparte.

Por lo demás, Mt 13, 10-17 es una amplia declaración de esto mismo. Cfr. lugares paralelos: Mc 4, 10-12, Lc 8, 9-10. En Mc 4,13, explícitamente: «Y les dijo: *¿No entendéis esta parábola? Pues ¿cómo vais a entender todas* las otras?» Aunque, como dejamos dicho, esa expresión *no sólo* vela u oculta, sin duda lo hace, como declara repetidamente santo Tomás.

En la, en nuestra opinión, acertada comparación de la parábola con el chiste, en cuanto que tiene que *acontecer* para ser eficaz, y que a su vez *afecte al hombre* de tal manera que *sucede algo en él* al provocarle la risa[22], podríamos encontrar paralelismo elocuente más allá de un primer momento. Quizá también toda glosa poética se parezca a la explicación de un chiste, que nunca deja de ser un rebajamiento grande respecto al chiste mismo en su propia *vis*. Nada menos que esa pérdida de tono quería indicarse por quien reconociendo en san Juan de la Cruz un noctámbulo cuando escribe su poema sobre la Noche Oscura, no le concedía, al glosarlo, más categoría que la de un sereno. La explicación del chiste, la glosa del poema o la aclaración de la parábola, son –sin duda– una ganancia en inteligibilidad. Pero son pérdida respecto del elemento primariamente intentado en los respectivos medios de expresión.

Por este camino, llegan algunos a negarle también a santo Tomás sensibilidad litúrgica[23] a base de conjeturas hechas sobre textos acerca del uso de la misa y el canto en la liturgia. Pero consta, por el contrario, que al cantar *Completas* en tiempo cuaresmal, llamaba la atención de los religiosos su copioso llanto[24]. ¿No podría santo Tomás afirmar con san Agustín: «Cuánto lloré al oír vuestros himnos y cánticos, fuertemente conmovido por las voces de vuestra Iglesia, que suavemente cantaba. Entraban aquellas voces en mis oídos, y vuestra verdad se derretía en mi corazón, y con esto se inflamaba el afecto de piedad, y corrían las lágrimas»?[25] Por lo demás, *interviniendo* en la liturgia, como autor del Oficio de la Fiesta del Corpus Christi[26], nadie podrá negarle calado teológico a la par que inspiración.

22. Cfr. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1984, 379ss.

23. PESCH, *o.c.*, 413.

24. TOCCO, *Vita*... cap. 29, *Fontes*, 103-104.

25. *Confess.* IX, 6, 14: PL 32, 769: «Quantum flevi in hymnis et canticis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter! Voces illae influebant auribus meis, et eliquabatur veritas in cor meum; et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae». En la curiosa descripción de san Agustín se integran elementos racionales, afectivos, estéticos y religiosos. Todos ellos covergen también en santo Tomás. Dos breves opiniones de especialistas: El *Lauda Sion*, Secuencia de la misa, se califica como «*sublime poesía didáctica*»: J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid 1959, 486. «El oficio de la fiesta del Corpus Christi... se puede comparar a un *jardín artístico*... Esta fiesta es moderna, y la principal de todas ellas: una *obra de arte maestra*. Tanto en el oficio como en la misa, descubrimos continuamente nuevas bellezas... La Secuencia puede considerarse como una de las piezas más logradas de santo Tomás. Esta *poesía dogmática* contiene toda la doctrina de la Eucaristía»: P. PARSCH, *El año litúrgico*, Herder, Barcelona 1964, 336-337.

26. Vease P.M. GY, *La Liturgie dans l'histoire*, Saint Paul-Du Cerf, Paris, 1990, 223-245, que en cap. XI, *L'Office du Corpus Christi, oeuvre de S. Thomas d'Aquin*, establece tal autoría.

4. Hablar de Dios, tras hablar con Dios

Es conocida la enorme dificultad que entraña detectar y aislar el elemento religioso «químicamente puro», valga la expresión. Sometidos a continua purificación los aspectos físicos, metafísicos, gnoseológicos, lógicos, psicológicos... que en el hecho religioso global inciden, se corre el riesgo de ir vaciando, estancia tras estancia, el edificio humano. Bien entendido que todo esfuerzo purificador estará siempre justificado y será útil. Pero del mismo modo que se ha insistido en la importancia de *hablar de un Dios que se halle en la vida*, hay que insistir en la multiplicidad de formas de ese encuentro. No es único. Como apostado, paciente e insospechado, Dios aguarda en muchos recodos del camino de la vida. En la meditación de su palabra, en la vida sacramental, en la oración de la Iglesia y en la personal, en el acontecer, etc. Sobre todo en la oración personal. En ella, quizá como en ninguna otra circunstancia tiene lugar el encuentro tú a tú con Dios. Más aún: en ella Dios llega a ser un «tú» cercano, familiar, a quien se habla familiarmente. Y *de quien* –precisamente por eso– *se puede* hablar a los demás. Dirá santo Tomás: «Porque nos habla en la Escritura, nos hacemos presentes ante Él con la inteligencia y con el amor mediante la meditación; y una vez hechos presentes a Él, le podemos hablar mediante la oración» [27]. «La oración que se hace a Dios nos hace familiares a Él, al elevar a Él nuestra mente: y se habla con Dios» [28]. Santo Tomás insistirá en ese mismo argumento al responder a una elemental objeción: «Parece que la oración no lleva nada a Dios, sino –por el contrario– pide para obtener algo de Él» [29]. He aquí su respuesta: «Al orar, el hombre lleva su mente a Dios, mediante la reverencia se le somete y de algún modo se le hace presente»[30]. La insistencia de santo Tomás en el uso del verbo que significa *presentar, hacer ver, poner a la vista, mostrar*... no nos parece casual. De la oración, parece querer subrayar la fuerza aproximadora, familiarizante. Que, por cierto, para hablar de Dios, como de cualquier otra cosa de la que se pretenda hablar con conocimiento, no es asunto de poca importancia, porque cuanto más se acerca uno a algo, más se conoce acerca de ello [31].

27. *In IV Sent.*, dist. 15, q. 4, 1 ad 2 q.
28. *Comp. Theol.*, II, c. 2.
29. *Summa Theol.*, 2-2, 83, 3 obj. 3.
30. *Ibid.*, ad 3.
31. *In De div. nom.*, c. 31. un., n. 231.

La oración, pues, para el teólogo (que aquí significa quien pretenda hablar de Dios) es imprescindible, porque mediante ella se acercará a Dios, y cuanto más cerca esté, mejor le podrá conocer [32].

Sólo de esta manera resultará posible algo que hoy se requiere del evangelizador: que hable a los hombres en su proclamación de alguien que le es familiar [33].

Quizá más que todas las elucubraciones precedentes, de las que podremos reconocer el valor en sus respectivos campos, sirva la convicción de la necesidad, la posibilidad y el modo como hay que abordar el *hablar de Dios hoy* a partir del trato con Él, familiar, habitual. Sin el cual, por cierto, ni la relación (individual o social) con el prójimo ni el acontecer cotidiano mantendrán su densidad, y correrán el peligro de convertirse en mera ilusión. La vida espiritual del cristiano se vive siempre en esta dialéctica entre lo interior y lo exterior, la contemplación y la acción, el retiro y el compromiso, el «a solas con Dios» y el ancho mundo: y esto sin que ninguno de estos aspectos pueda entenderse con total ausencia del alternativo, so pena de –más pronto o más tarde– esfumarse. Hay un estatuto personal que sirve de base a la comunicación de lo relativo a Dios. Con razón se ha escrito [34]: «Santo Tomás dice, con unos epítetos intraducibles, en la descripción de las leyes internas de la teología: "Los principios de esta ciencia son obtenidos por revelación"; desde este momento, el modo de comunicación de estos principios, *revelativus* por el lado de Dios que los infunde, ha de ser, por parte del que los recibe *orativus*. Es en la oración, en la devoción, en el sentido profundo de la palabra, donde nace y vive la teología, la inteligencia de la Palabra de Dios. "Esta ciencia sagrada –se dice en el Oficio del maestro Alberto Magno– se adquiere con la oración y con la devoción, más que por el estudio". No tomemos esta afirmación como una piadosa sentencia, sino como una exigencia de estructura. Una teología que pudiera ser verdadera sin ser piadosa, sería, en alguna manera, una teología monstruosa».

El ejemplo del propio santo Tomás es aquí más elocuente que todas sus enseñanzas específicamente doctrinales para los demás. Valgan por todos,

32. La vecindad entre «condición de teólogo» y oración, es doctrina, por otra parte, ya conocida y enseñada por los antiguos. Un precioso y preciso testimonio, el de Evagrio Póntico: «*Si eres teólogo orarás verdaderamente, y si oras verdaderamente eres teólogo*»: *Sobre la orac.*, c. 60: PG 79, 1180.
33. Cfr. PABLO VI, *Evang. nunt.*, 76e: AAS 68 (1976), 68.
34. M.D. CHENU, *¿Es ciencia la teología?*, Casal y Vall, Andorra, 1959, 48.

estos dos lugares de la *Vida de santo. Tomás de Aquino*, de Guillermo de Tocco [35]: «Como frecuentemente ocurre que, mientras la inteligencia profunda se dedica a reflexionar sobre sutilezas, el afecto, más superficial, se aleja de la devoción, Tomás hacía oportunamente lectura de las *Colaciones de los Padres*. Al preguntarle por qué de vez en cuando dejaba la especulación, respondió: –Alimento en esta lectura la devoción, y así llego fácilmente a la especulación. El afecto puede, entonces, dilatarse en la devoción, y la inteligencia llegar hasta lo más elevado» [36]. Y un poco más adelante: «Conviene decir qué solía pedir en su oración. Siendo de origen noble y habiendo podido poseer grandes bienes, si cuando los tuvo los dejó, cuando careció de ellos no los pidió. A ejemplo de Salomón, en su oración no pedía otra cosa que algo que amaba intensamente: la sabiduría de Dios. De ahí que se crea como cierto lo que claramente se puede probar: que Tomás con razón obtuvo de su oración y devoción a Dios cuanto escribió, enseñó y dictó». Y en boca de fray Reginaldo, su amanuense: «Hermanos, mi Maestro me prohibió que, mientras él viviera, revelase yo cosa alguna admirable de la que hubiese sido testigo. Entre otras, está el que su ciencia extraordinaria no fue adquirida tanto mediante ingenio humano, cuanto por la oración. Siempre que tenía que estudiar, disputar, enseñar, escribir o dictar, antes se entregaba a la oración a solas, y lo hacía largamente y con lágrimas, para descubrir los secretos divinos de la verdad. De este modo, el que entraba en la oración dudoso ante tanto interrogante, salía de ella instruido. Y lo que eran dudas cuando aún no había orado, se aclaraba sorprendentemente después» [37].

El teólogo no puede investigar más que en la medida en que ha penetrado en el misterio y se mantiene en él. Existe en el misterio una parte esencial de intimidad, que, por objetivo que sea el saber, no puede ni debe ser eliminada. Brota de la relación personal con Dios, entablada en el punto de encuentro con la gracia y de la libertad de la fe. De ahí proviene esa especie de estremecimiento, temor reverencial del espíritu que penetra enteramente al teólogo, no sólo en sus reflejos espontáneos sino también en los más técnicos de sus análisis, y en las más o menos ajustadas fórmulas al hablar acerca de Dios.

35. *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis* (ed. Prümmer): Revue Thomiste (1913, 1914, 1924).
36. *Vita...*, c. 21, *Fontes*, 95.
37. *Vita...*, c. 30, *Fontes*, 104-105.

IV

CALLAR

El comportamiento del lenguaje humano que se adecuase hasta –de algún modo– alcanzar al Dios indecible, debería ser *callar.* Así parece, al menos, espontáneamente. Pero si ese callar quiere significar algo (la adecuación a la inefabilidad de Dios) tiene que ser mostrado en su significación. Hace falta algo que haga expresivo ese silencio. No debe ser un callar «que no diga nada», sino que exprese a Dios como inefable. Por eso hay silencio en vez de palabra (=por eso calla). ¿Qué es lo que hace a ese silencio expresivo? Hace falta un cierto *decir*. Para que el *callar* acerca de Dios sea expresivo es imprescindible el *decir.* Algo hay que hablar acerca de Dios para que el silencio o el callar acerca de Él resulte elocuente.

En el seno de la propia tradición cristiana hallamos también, paradójicamente, una postura negativa sobre el tema del *hablar acerca de Dios*. Más que de decir se va a tratar de desdecir para contradecir. Decir, no por afirmaciones sino mediante negaciones.

1. Teología negativa: Apofatismo

Parece que debe remontarse la radicación del apofatismo hasta Platón. Un cierto control del logos en el ámbito de la relación con lo que está «más allá de lo presente», sobre lo que pueda fundarse un lenguaje, es imposible. La formulación más solemne es de san Juan Damasceno: «Lo divino es indecible e inconcebible» [1]. Y entre uno y otro, el eslabón decisivo y deciso-

1. *Expos. fidei*, 1,1: PG 94, 789.

rio sobre la indecibilidad de Dios será el neoplatonismo, sobre todo en Dionisio Areopagita, de enorme influjo en la Edad Media, como ya dejamos dicho anteriormente. El Areopagita preferirá una expresión que proyecte la eminencia de Dios más allá de toda posibilidad de alcance («más allá de todo»). Queda, pues, muy por encima de todos los seres. El único decir adecuado acerca de Él, por consiguiente, no es el que le atribuye algo de lo que hay en los demás seres (por superlativa que sea la atribución) sino el que *niega* de Él lo que de los demás seres se puede decir. «Respecto a Dios las negaciones son verdad; las afirmaciones insuficientes» [2]. Aquí se funda la teología negativa (apofática) [3]. Para el Damasceno, aun existiendo la Biblia como expresión y noticia de algo acerca de Dios, en ella misma estaría fundada la tesis de su incomprensibilidad y por consiguiente de su indecibilidad. Así «nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt 11, 27), o «a Dios nadie le ha visto» (Jn 1, 18).

No se puede hablar de Dios, sin embargo, no porque *no sea*, sino porque *es sobre todo ente y sobre el mismo ser*. O sea, negando se ha de afirmar a Dios. Y afirmarlo como infinitamente por encima de todo ser. La negación establece distancia (lo «hace» Dios); la afirmación le atribuye existencia. Hay pues que afirmarlo negando. Afirmamos su existencia (*que es*) ignorando (*qué es*).

Hay una cierta «debilidad» en este modo de pensar. Si se toma en serio que «no sé lo que es», ¿qué sentido tiene afirmar de algo «que es»? ¿Cómo se sabe que es Dios eso que es, si no se sabe nada acerca de «qué es»? No obstante, los místicos insistirán: «No veo nada, y lo veo todo; la certeza se obtiene de las tinieblas» [4].

Simplemente con el número de testimonios de Tomás dispersos por este breve estudio respecto a lo que se puede decir acerca de Dios, y el valor de tales dichos, creo que no se puede dudar del alcance de su acuerdo con lo que llamaríamos el fundamento, innegable, para una teología negativa [5]. Pero eso no sería más que un aspecto de la verdad. Para santo Tomás, afirmar la enorme distancia, mucho más que categorial, entre la realidad de Dios y lo que al hombre le puede ser asequible de ella, no le hace perder de

2. *Sobre jerarq. cel.*, 2, 3: PG 3, 141.
3. *Sobre teol. mist.*, 1, 3: PG 3, 1032.
4. *Il libro della beata Angela da Foligno*, a cargo de M. Castiglione Humani, Signorelli, Roma, 1950, 82.
5. Ver referencia a hipótesis de G.M. PIZZUTI más adelante, en n. 34.

vista el exiguo pero real y muy importante espacio de conveniencia. Y sobre todo no puede ni quiere poner en cuestión la serie de principios que se fundamentan en el limitado espacio aludido. Por eso, son frecuentes esas expresiones en que se subraya la limitación del lenguaje humano; pero no serán ni definirán, en santo Tomás, la postura última.

2. La «ignorancia infinita»

Festugière dice que unas palabras de las *Retractaciones* de san Agustín provocaron su obra sobre el monacato oriental [6]: «Lamento haber[me] dado tanto a las artes liberales: muchos santos las ignoran profundamente, mientras que hay otros que las conocen y no son santos» [7]. Para el juicio de valor, tal como san Agustín razona, se toma criterio de la santidad. Para afirmar, a continuación, que entre santidad y saber –santidad y cultura– no hay correlación; o, al menos, no la hay necesariamente. Pudiera ser que «ignorar» fuese más próximo a la santidad que «saber». Lo que referido a nuestro tema llevaría a la conclusión de que no sería *hablar acerca de Dios* lo más elocuente ni, en general, lo más importante, sino que lo sería el *callar acerca de Él*. Si la palabra es expresión de la idea, el silencio expresaría la ausencia de ideas. Sería el callar total, consiguiente a la ignorancia infinita.

«Las fórmulas *"Bienaventurado el que ha llegado a la ciencia infinita"* y *"Bienaventurado el que ha llegado a la ignorancia infinita"*, gramaticalmente contradictorias la una a la otra, equivalen la una a la otra psicológicamente» [8]. Sobre esta paradójica y certera afirmación relativa a la lectura de un texto de *Kephalaia Gnostica* de Evagrio Póntico será útil ver el estudio coordinador de las expresiones [9]. El tema es de gran envergadura histórica, pero aquí y ahora tan sólo quiero hacer de él poco más que un punto de partida para acceder a un asunto que es perenne y, por consiguiente, actual. Vamos a seguirle la pista al hilo de su surgimiento histórico, de algunos momentos de su curso, y de su desembocadura en la gran escolástica.

6. A.J. FERTUGIÈRE, OP: *Les Moines d'Orient*, 4 v., Du Cerf, Paris, 1961 y ss., I, 9.
7. «Displicet mihi... quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt; quidam etiam, qui sciunt eas, sancti non sunt» (*Retract.* I, 3, 2: PL 32, 588).
8. I. HAUSHERR, *Ignorance infinie ou science infinie?*, en *Hesychasme et Prière*: «Orient. Christ. Anal.» 176 (1966), 245.
9. *Loc. cit.*, 238-246, y también *Ignorance infinie*, *ibid.*, 38-49.

Una de las consecuencias de la crisis montanista fue sembrar de dudas el tema de la autenticidad de los dones proféticos, hasta el punto de desaparecer el título de profeta en el antiguo occidente. Igualmente, en oriente surgió no poco descrédito en relación a la infalibilidad profética de los «padres espirituales». En la vida de san Basilio se encuentra una serie de hechos que descubren una curiosa evolución. Acabados sus estudios en Atenas, hacia el 356, se decide a vivir según el Evangelio. Llegados hasta él grandes elogios acerca de los *padres* de Egipto, va a visitarlos al propio desierto para departir con ellos. La experiencia, sin embargo, debió resultarle sumamente frustrante. Se mostró en adelante del todo reacio a tomar como revelación de Dios las palabras de un *anciano* o *padre* cualquiera. En clara oposición a la costumbre de intentar obtener, como novicio, alguna palabra de salvación de tal o cual famoso *padre* [10], preferirá Basilio la Sagrada Escritura, en la que tales palabras abundan, y son, sin duda alguna posible, palabras inspiradas por Dios. Busca afanosamente, por tanto, leer y hallar la palabra que en cada caso se dirige a cada uno en las más variadas circunstancias. En la Sagrada Escritura «como en las farmacias, todos encuentran fácilmente el remedio adecuado a su enfermedad» [11], comentará. El cambio verificable en este proceso va de un tipo de relación y dependencia cristiana de carácter predominantemente carismático a una vinculación que puede llamarse escriturística y posteriormente erudita y bibliográfica.

Sin embargo, y retornamos así a nuestro discurso inicial, los antiguos alardeaban con frecuencia de su incompetencia e incluso de su ignorancia en el dominio de los libros [12]. Podría ponerse, sencillamente, como compendio de esta tendencia, el viejo dicho de san Antonio Abad: «Una mente sana no tiene necesidad de libros» [13].

Es verdad que la expresión «ignorancia infinita» puede tener sentido inteligible y aceptable si pretende significar la exclusión total de representación sensible alguna o de conceptos concretos. Sería ignorancia total, absoluta, de objeto creado alguno. Serviría de ejemplo lo que dice Casiano de un san Antonio, discípulo de Orígenes, que afirma «no hay oración perfecta en la que el monje se entienda a sí mismo ni lo que ora» [14]. Es ignorancia no respecto a Dios sino respecto a las criaturas; no significaría místicamente lo mismo que la ciencia, sino algo que es condición previa a la ciencia.

«Ignorancia» puede significar también desconocimiento respecto a Dios, y en ese caso el adjetivo «infinita» significa absoluta. Ignorar absolutamente es no conocer nada. La ignorancia resulta de la teología apofática llevada al extremo: «se va desde las negaciones más moderadas hacia las más fuertes, para terminar negando todo de Dios, para entrar en la sublime ignorancia que nos es velada por lo que conocemos del resto de los seres» [15]. Entre estos seres está comprendido el propio sujeto; por consiguiente se está aludiendo al éxtasis [16]. Efectivamente, el elemento esencial del éxtasis es precisamente la «salida» de sí mismo, no por la inconsciencia de la «suspensión de los sentidos», sino por una especie de proyección, bajo el impulso del amor, fuera de las leyes de la propia inteligencia [17]. Esto supone dos cosas: que la inteligencia en cuanto tal no es imagen perfecta de Dios, y que el amor pretende un conocimiento de Dios extramental. De este modo el desconocimiento viene a identificarse con el conocimiento, siempre que se renuncie a querer hacer del éxtasis algo racional o intelectual. En cualquier caso será una cierta locura, una embriaguez, un desorden, desde el punto de vista de la naturaleza y de sus leyes.

Entre la inteligencia creada y las demás criaturas hay esta diferencia: que éstas no son imágenes de la naturaleza divina, sino solamente espejos en los que se reflejan los atributos operativos de Dios: la potencia y la sabiduría. La inteligencia, por el contrario, es imagen de la naturaleza divina por su «estado primero», por su naturaleza. Fue creada en la visión divina y permanece capaz de ella. Pero persiste la medida de su receptividad, y por consiguiente una gran limitación. La sustancia de la inteligencia creada mide el conoci-

10. Es proverbial la expresión: «Dime una palabra, ¿cómo me salvaré?» (*εἰπέ μοι ῥῆμα, πῶς σωθῶ;*), u otras afines, en las que se contiene el deseo del novicio (el *joven*) que pretende del experimentado (el *anciano*) un consejo o recomendación que le edifique.

11. *Ep.* 2, 3: PG 32, 288.

12. Ver, por ejemplo, MÁXIMO EL CONFESOR: *Ep.* 19: PG 91, 593; *Opusc. teol. y polém.*: PG 91, 229 y 133.

13. *Vitae Patrum*: PL 73, 158.

14. *Conlat.*, IX, 31: PL 49, 808.

15. DIONISIO AREOP.: *Sobre teol. míst.*, II: PG 3, 102.

16. Así en terminología de Dionisio. Evagrio Póntico no usa el término «éxtasis» más que en su sentido peyorativo. Su teología mística y la metafísica que la sustenta lo excluyen radicalmente. Todos los adeptos de la espiritualidad intelectualista coinciden en rechazar el éxtasis y fenómenos semejantes. Cfr. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 2 v., BAC, Madrid, 1974, II, 383.

17. Con precisión cuidadosa dirá Dionisio (*ibid.*): *ἑαυτοῦ καὶ πάντων ... ἐκστάσει*.

miento que puede recibir de la divinidad. Siendo el conocimiento luz y gnosis, el límite de la receptividad se llama *tinieblas* o *ignorancia*. Es yendo más allá de la gnosis de las cosas, de los seres, como se llega a la luz de la gnosis superior a cualquiera otra. Es pues, llegando a la ignorancia infinita como se desemboca en la infinita ciencia. Llegará a ser inevitable que se repitan una y otra vez, sin cesar, en autores preferentemente místicos una serie de adjetivos, a todos los cuales es común el declarar poco menos que imposible el hablar acerca de Dios, sobre todo cuando lo que se intenta expresar sobre Él es una experiencia [18]. Bien podemos proponer, como paradigma de este hablar negativo, a Taulero. He aquí algunas afirmaciones suyas, en este sentido: «Pues Dios no es nada de cuanto puedas nombrar de Él: está por encima de toda forma, de toda esencia o de todo bien. Él no es nada de cuanto puedas conocer o decir de Él; está por encima de todo lo que inteligencia alguna puede concebir: ni alta ni baja, ni de ésta o de la otra manera, sino muy por encima de toda concepción concreta» [19]. «Ésta es la tiniebla de la divina incognoscibilidad, en la que Dios está por encima de todo lo que se le puede atribuir, sin nombre ni forma, sin imagen, por encima de todos los pensamientos y de todos los seres» [20].

Este abismo de trascendencia y desconocimiento no sólo no es obstáculo para que sea secundado por el psiquismo del hombre, sino que «este bienaventurado abismo desconocido, innominado, excita más el amor y los ardores del alma que todo lo que se puede conocer del ser divino en la eternidad

18. Así, en la obra de H.R. GEHRING, *The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the Fourteenth Century*, (dactilogr.), Michigan, 1957, menudean las expresiones *übergriffenlich, unbegriffenlich, unsaglich, unsegelich, unsprechenlich*..., 25-41. La «tiniebla luminosa» de Dios, por otra parte, se hace patente en cualquier área de la teología. Puede verse una reflexión de este tipo al plantearse Duquoc el intento de uno de sus libros de eclesiología, a partir de la glosa al exergon, «c'est la précarité de l'oeuvre qui met l'artiste en posture héröique», texto de Georges Braque. La fe es posible y necesaria precisamente por la consistencia de la sima que se abre entre la desmesura de la Promesa y la realidad institucional: Cfr. Ch DUQUOC, *«Je crois en l'Église»*, Du Cerf, Paris, 2000, 9-11. Ver también más adelante a este propósito, p. 577.

19. Transcribo el texto alemán para hacer posible la comparación de versiones. Cito por J. TAULER, *Predigten*, Christliche Meister 2 y 3, Johannes Verlag, Einsiedeln-Trier, 1987: «Denn Gott ist nichts von alldem, was du ihm aussagen kannst: es ist jenseits aller Form, Wesen oder Gut. Er ist nichts von dem, was du von ihm erkennen oder aussagen kannst; er ist über alldemm, was ein Verständnis begreifen kann, nicht hoch noch tief, weder so noch so, sondern weit über jeden festumrissenen Begriff», *Predigt* 54: II, 419.

20. «Das ist die Finsternis der göttlichen Unbekanntheit, wo Gott über allem steht, was man von ihm aussagen kann, ohne Nahme und Form, ohne Bild, jenseits aller Weisen und allen Seins»: *Predigt* 70: II, 540.

bienaventurada» [21]. Es un proceso de progresivo despojo: «El hombre debe entrar en esa casa, y todos los sentidos y todas las cosas sensibles le deben abandonar; e igualmente todo lo que es aportado con los sentidos y depositado en él mediante imágenes y formas; y le debe dejar todo lo que la fantasía, la imaginación y todas las representaciones sensibles han producido de manera concreta; debe incluso traspasar las representaciones de la razón y sus operaciones según modos racionales y su actividad» [22]. En definitiva, lo que decimos es más bien mentira: «Por eso dijo san Dionisio: "Todo lo que se puede decir acerca de esto no es verdadero en el sentido estricto de la palabra; está más cerca de la mentira que de la verdad"» [23]. Llega Taulero a llamar a Dios *nada increada* puesto que es completamente distinto a todo lo que hay: «Pasa al hombre lo que le pasó a san Pedro que, cayendo a los pies de Nuestro Señor, le dijo estas insensatas palabras: "Aléjate de mí, Señor, porque soy un pecador"». El hombre se queda sin palabras y sin ideas. Esto lo primero, y en seguida otra cosa: El hombre en ese momento se abisma tan profundamente en su insondable nada, llega a ser de tal modo pequeño, tan reducido a nada, que pierde todo lo que ha recibido de Dios; remite sencillamente a Dios todo el bien del que Él es autor; lo rechaza como si no lo hubiera adquirido, y así llega a quedar tan anulado y desnudo como el que no es nada ni ha adquirido nada jamás. Es así como la nada creada se sumerge en la nada increada, pero éste es un estado que no puede comprenderse ni expresarse» [24].

21. «Dieser selige Abgrund, unbekannt und ungennant, wird mehr geliebt und ziehet mehr Seelen an sich als alles, was sie erkennen können an dem göttlichen Sein in der ewigen Seligkeit»: *Predigt* 83: II, 623.

22. «In dieses Haus muss der Mensch gehen, und alle Sinne und alles, was sinnlich ist, müssen ihm verlorengehen; und ebenso all das, was mit den Sinnen zugetragen wird und in hineingetragen wird an Bildern und Formen; und entfallen muss ihm alles, Was die Phantasie, die Einbildungskraft und alle sinnlichen Vorstellungen in ihn getragen haben in der ihnen eigenen Weise; ja er muss darüber hinaus auch den Bildern der Vernunft und ihren Wirkungen nach vernünftiger Weise und ihrer Wirksamkeit entsagen»: *Predigt* 37: I, 274.

23. «Darum sprach Sankt Dyonisius; "Alles was sich hierüber sagen lässt, ist nicht wahr im strenger Wortsinn; er steht der Lüge, näher als der Wahrheit"»: *Predigt* 28: I, 192-3.

24. «Dann tut der Mensch ganz so, wie Sankt Petrus tat; er fiel vor unserem Herr nieder und sprach das "unsibbige" Wort: "Geh weg von mir, Herr, denn ich bin ein Sünder". Dem Menschen ist da Wort und Begriff entfallen. Das ist das eine; das andere ist, dass der Mensch hierbei in sein grundloses Nichts fällt, er wird so klein, so gar nichts, dass er all dem entfällt, was er je und je von Gott empfing, und das gänzlig wieder Gott zurückgibt, dem es auch gehört, als wenn er es nie erhalten hätte; und er wird mit all dem so nichts und bloss, ebenso wie das, was nichts ist und nie irgend etwas empfing. Da versinkt das geschaffene Nichts in das ungeschaffene Nichts: aber das ist etwas, was man weder verstehen noch in Worten auszusprechen vermag»: *Predigt* 41: II, 314.

De la expresión «ignorancia infinita», perfectamente inteligible una vez reflexionada y explicada, debió quedar acuñado el sentido más primario, hasta terminar por arrastrar a una tendencia que va consolidándose con el discurrir del tiempo. Llegaría así a constituirse en un verdadero problema el asunto del trabajo intelectual entre los monjes, atraídos por esa ignorancia. El tema, referido al monacato oriental que le dio su impronta germinal e indeleble, ha sido magníficamente abordado y estudiado por Festugière en la obra a que nos hemos referido hace poco. Pero la cuestión de fondo es, como hemos dicho, imperecedera; y tal, que, tras ligera o profunda metamorfosis, según los casos, renace una y otra vez. Podemos suponer, claro, que rebasa ampliamente el campo de la vida monástica, para convertirse en problema de dimensión histórica universal. Por esta misma razón podemos afirmar que no quedó limitado al oriente, sino que tomó cuerpo en el occidente latino también. Derrumbadas todas las fronteras que confinan el asunto, se trataría de plantear el *hablar acerca de Dios* desde la total ignorancia acerca de Él. Teniendo como sustrato inmediato que ese ignorar pueda ser un modo de supremo saber, y como sustrato último o más profundo, una básica desconfianza en la racionalidad del hombre: ya sea en sí misma, ya sea por las consecuencias que de ella se pueden seguir.

Su versión no precisamente mística, sino la más divulgada, sería la «fe del carbonero», es decir, una fe pretendidamente no ilustrada, que desea expresamente ignorar, no preguntar ni indagar, y que vendría a ser la forma más generalizada de este fenómeno, vigente ahora como siempre. A la misma reacción primaria respondería, y responde puesto que se da actualmente, el desaconsejar el estudio de la teología por temor a que con ésta se pierda la fe.

Frente a este intento de establecer la ignorancia o la incultura como valor, se alza el hecho rotundo de la civilización humana, fundada para occidente sobre el cimiento grecoromano. Una civilización sólidamente racionalista, en el sentido de que en ella el hombre toma conciencia de sí mismo descubriéndose como racional (*λογικόν ζοόν*). El *trivium* y el *quadrivium* (=el conjunto de las artes liberales) y las varias partes de la filosofía integrarán el cuadro de la herencia que la tradición antigua lega al cristianismo de los siglos IV y V, contemporáneos a san Basilio y a Evagrio.

Proceder según la razón es, ante todo, abolir todas las supersticiones y terrores absurdos; es no proceder ni exclusiva ni primordialmente según la afectividad, la sensibilidad, la sensualidad incluso; es no proceder *únicamente* según la razón: o sea, es descubrir la frontera hasta donde la razón llega, y aceptar que hay algo que la sobrepuja. Sobre el *logos* está el *nous*, la facultad de intuición y de contemplación. Así se resuelve la antinomia radical entre la herencia del pensamiento antiguo y el mensaje de Cristo.

Es todo un símbolo la aparición, ante Boecio preso, de la mujer que representa a la Filosofía, de estatura humana en ciertos momentos, pero que crece hasta el cielo en otros [25]. En el velo con que se adorna su vestido están impresas las letras griegas pi (π), en la parte inferior, y zeta (θ) en la superior (de *πρακτική* y *θεωρητική*, respectivamente) [26]. Según la tradición clásica de Platón y Aristóteles, en la jerarquización de los saberes, la vida contemplativa se encuentra siempre en la parte más alta [27]. Es precisamente gracias a la razón como el hombre ha creado las artes inmediatamente necesarias para la vida y fundamentado en la razón las reglas de su conducta; e igualmente hecho accesibles las artes liberales y el ejercicio del conocimiento desinteresado de cuanto es posible saber.

La defensa de un senador acusado de traición y la denuncia de ejercer la magia de que fue objeto, llevaron a Boecio a la cárcel. A esa indecente acusación de usar la magia negra, es decir, de haber recurrido a los demonios, responde vivamente, rechazando que haya podido acogerse a la protección de los espíritus más viles aquel a quien la Filosofía «ha proporcionado la excelencia de ser semejante a Dios» [28]. Boecio ejerce un influjo muy considerable en la orientación del pensamiento cristiano, al aplicar la razón a penetrar y probar el dogma. Es, simultáneamente, el último romano y el iniciador de la escolástica que fundará Abelardo.

25. «Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur; quae cum altius caput extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat respicientiumque hominum frustrabatur intuitum»: *Cons. Phil.*, I, 1 pr.: PL 63, 588.

26. «Harum (vestium) in extremo margine π Graecum, in supremo vero θ legebatur intextum atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus»: *Ibid.*, 589. Citamos, corr. err. de PL, por CSEL, v. LXVII, 1934, 2.

27. Así sigue siendo: «El esfuerzo de fijar en Él (Dios) la mirada y el corazón, que nosotros llamamos contemplación, se convierte en el *acto más sublime y más pleno del espíritu*, el acto que todavía hoy puede y debe jerarquizar la inmensa pirámide de la actividad humana». PABLO VI: *Aloc. claus. Conc. Vat. II*: AAS 58 (1966), 53.

28. *Cons. Phil.*, I, 5 pr.: PL 63, 642. «Nec conveniebat vilissimorum me spirituum praesidia captare, quem tu in hanc excellentiam componebas, ut consimilem Deo faceres».

Lleno de razón hallará confortantes Festugière aquellas palabras de Boecio en contraste con las *Vidas de los Sofistas*, de Eunapio, e incluso en contraste con las vidas de los primeros monjes de Oriente. La ignorancia de éstos, su desprecio por la cultura antigua, no sólo no los acercaba a Dios, sino que los reducirá a un estado de credulidad pueril, que no tiene nada de supra-racional sino de infra-racional. Renunciar al uso de la razón es, indefectiblemente, correr el riesgo de juzgar erróneamente.

La argumentación *contra* la razón, y consecuentemente contra el estudio, se tomó en la época en que cristalizó la tendencia que estamos reseñando, a partir fundamentalmente de *dos* convicciones: 1. que la ciencia hincha, y 2. que el estudio invade el espíritu hasta no dejar sitio para el pensamiento de Dios.

Respecto a la *primera*, no se puede negar que evitar la vanidad y la soberbia es uno de los lugares comunes de la parénesis cristiana. Pero también hay que decir que por lo que se refiere al saber genuino, el consejo está de más. Si bien es posible que *un poco* de ciencia infle, lo es también que saber más, contribuye a la modestia. El que sabe mucho, conoce ante todo sus límites, y con el saber crece simultáneamente el no saber, o el saber acerca de cuánto es lo que se ignora.

Acerca de la *segunda*, no se ha de ocultar el riesgo. En la juventud, sobre todo, cuando más viva es la curiosidad, puede ella arrastrar a querer abarcarlo todo. El tiempo es medicina contra este morbo. La disciplina que impone el propio saber ayuda a calmar este ímpetu juvenil. Pronto se va imponiendo el elegir y, por tanto, el renunciar. El estudio como virtud (= la estudiosidad) tiene, entre otras, la misión de moderar el apetito desordenado de saber: ha de temperar la curiosidad [29]. Como ha de excluir, por supuesto, la negligencia.

Nos han ido apareciendo, en el contexto que nos ha ocupado, nombres señeros (Boecio, Abelardo) y así debía ser. Abelardo representa una razón intrépidamente instalada en el interior de la fe que no pretende su ruina sino por el contrario hacerla madurar *por* y *desde* los recursos de la inteligencia en la que está inserta. La fe sostiene la pasión de la dialéctica y la intrepidez

29. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 167, 2.

de la creencia; la razón, la audacia de la curiosidad. Desde este punto de vista, y por ser la primera experiencia de aquella época, el caso de Abelardo es, en la Edad Media, incluso más significativo que el de Tomás de Aquino. Nos situamos, con Abelardo, san Anselmo y santo Tomás, en el interior de la misma fe: en tensión entre la más sincera comunión con el misterio y la autonomía de la razón y de sus métodos.

El respeto de la fe, cuya certeza surge de una docilidad amorosa, no impone la pasividad de una adhesión infantil. La fe, a su modo, puede y debe transformarse en acto de adulto, y precisamente en orden a su propia perfección. La aplicación de la razón y de sus leyes a la fe, a la Palabra de Dios, es legítima y bienhechora. Más aún, en ese delicado trenzado entre fe y razón, que se integran en la teología, las leyes de la razón operan según su propia técnica y dinamismo originales, en el seno de una homogeneidad instrumental que no ha quebrantado la trascendencia de la revelación. Entre el don del Espíritu en la revelación y los conceptos elaborados por el hombre para vivir y sentirse como ser racional e inteligente hay una estrecha relación vital. Las fórmulas son vehículo del Espíritu. En una religión de encarnación como es el cristianismo la fórmula no es extrínseca, y ni siquiera secundaria. El espíritu humano ha de encontrar su expresión, y desconfiar de sí mismo mientras no realice ese hallazgo.

Las expresiones formuladas se instalan en el misterioso objeto de la fe para manifestarlo orgánicamente, elaborarlo, relacionarlo, edificarlo, construir con él una «ciencia», al modo como sabemos que se emplea la expresión a propósito de la teología [30]. Aplicamos este vocablo humano a la revelación divina. Esta tarea, una vez comenzada, ya no admite freno. Cabe la sistematización, es decir, la coordinación de las palabras de Dios, como piezas de un conjunto, a partir de elementos estructurales y, además, utilizando las razones que expresan el designio de Dios sobre el hombre y el universo. La palabra de Dios se encarna en el espíritu del hombre, sumergiéndose en sus mismos procedimientos y operaciones. «Lo conocido se encuentra en el cognoscente según el modo propio de éste» [31], dice santo Tomás aplicando un principio de la vida del espíritu humano al conocimiento de Dios. Desde

30. Cfr. A. ESCALLADA, *Condición y panorama de la teología. Introducción a la cuestión 1ª*, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1988, 75-83.

31. «Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis»: *Summa Theol.*, 2-2, q. 1, 2.

el principio, Dios, al hablar al hombre, lo ha hecho con palabras humanas, sometiéndose a la imperfección propia de éstas.

Pero la teología no puede satisfacerse con razones que ella anticipe, obstaculizando la primacía del misterio.

Tendríamos que «redondear» esta reflexión haciendo hincapié en las ventajas que ofrece el intento del acceso a Dios por vía intelectual.

Ningún recurso del hombre debe ser excluido en el esfuerzo de acercamiento a Dios. Él permanece siempre «escondido»; objeto, por tanto, de fe. Ésta no ha de ignorar, por consiguiente, que el hombre es espíritu y razón, y que a través del uno y de la otra ha de aproximarse a Dios. Así lo hicieron los paganos (al fin, seres humanos), y a nadie, incluidos los cristianos, pueden perjudicar sus métodos. San Agustín declarará, incluso, que la lectura del *Hortensius* de Cicerón le orientó a la divinidad [32].

Por lo demás, adherirse a Dios implica conformar con el de Él el propio querer. Pero para alcanzar esa identificación –que es lo esencial– no es inútil adquirir una idea lo más adecuada posible de Dios. En el origen de todas las falsas místicas y de sus secuelas, siempre es posible descubrir alguna idea ilusa sobre Dios. La razón y el intelecto son camino de acceso a Dios, que es Espíritu.

Añade Festugière, además, el argumento del estudio como disciplina y fuente de serenidad y de paz interior. Éstas preparan para la intimidad con Dios. El trabajo intelectual sitúa a quien lo practica por encima de las debilidades humanas y ayudan a recuperar la unión con Dios. «El monje giróvago no es jamás hombre de lectura. Odia la celda porque odia los libros» [33].

En la lógica del pensamiento de santo Tomás entra la disciplina y el esfuerzo del estudio, es decir el esfuerzo, del acceso intelectual a Dios. Acerca de Dios, se trata –y es lo mejor– no de *ignorar* sino de *saber*, y cuanto más mejor. Aun con la convicción de que nuestro saber es más negativo que otra cosa.

32. *Confess.* III, 4: PL 32, 685: «Ille vero liber mutavit affectum meum, et ad teipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili; et surgere coeperam ut ad te redirem». Sobre el bien que le hicieron otros libros, también paganos, cfr. *ibid.*, VII, 20: PL 32, 746.

33. *Les moines*..., I, 82.

3. ¡Silencio!

Las palabras con que comenzábamos este capítulo no son sola o fundamentalmente objeto de elucubración, sino experiencia vivida. Encontramos, en efecto, en santa Ángela de Foligno: «Mis palabras me horrorizan, ¡oh suprema oscuridad! Mis palabras son maldiciones, mis palabras son blasfemias. ¡Silencio! ¡Silencio! ¡Silencio! ¡Silencio!» Santo Tomás «entra» de lleno en este capítulo, y no como comentador o reflexionador especulativo, sino como protagonista [34]. Oigamos la narración del entorno de aquel mutismo: «Habiendo celebrado misa en la capilla de San Nicolás de Nápoles, fue presa de un admirable cambio. Después de esa misa ya nunca escribió ni dictó cosa alguna, e incluso abandonó los útiles de escritura en la tercera parte de la *Summa*, en el tratado de la penitencia. Al ver esto fray Reginaldo le dijo: –"Padre, ¿cómo es que dejas tan gran obra que comenzaste para alabanza de Dios e iluminación del mundo?" A lo que contestó fray Tomás: –"Reginaldo, no puedo (escribir)". Pero fray Reginaldo, temiendo que por exceso de estudio sufriese algún olvido, volvía a insistir a fray Tomás para que prosiguiese su obra. Pero igualmente fray Tomás le respondió: –"Reginaldo, no puedo porque todo cuanto he escrito me parece paja". Aunque con dificultad, visitó fray Tomás a su hermana, condesa de San Severino, a la que amaba tiernamente. Al llegar a su casa, apenas saludó a la condesa que le recibió. Con gran temor dijo la condesa a fray Reginaldo: –"¿Qué ocurre, que fray Tomás está como ido y apenas me ha hablado?" Respondió fray Reginaldo: –"Desde alrededor de la fiesta de san Nicolás se encuentra así, y no escribe". Y una vez más fray Reginaldo insistía ante fray Tomás para que le dijese la causa de dejar de escribir, y por qué estaba tan absorto. Sólo después de muchas preguntas, repetidas hasta cansarle, respondió fray Tomás: –"Te pido por Dios vivo omnipotente, por tu fidelidad a la Orden y por la ca-

34. Acerca de la (por lo menos) doble interpretación del notable cambio psicológico que santo Tomás experimenta en el último tramo de su vida, según la interesante hipótesis planteada por G.M. PIZZUTI [ver *Per una interpretazione storicizzata di Tommaso d'Aquino. Senso e limiti di una prospettiva*, en «Sapienza» 29 (1976), 429-464], en la que tanto protagonismo se atribuye a la teología negativa, tomamos partido. Lo hacemos inclinándonos precisamente por la más afín a lo que el lugar y el contexto en que lo hacemos, espontáneamente sugiere. Aun si algún día quedase definitivamente establecida una tesis mejor, el *iter* de Tomás según la perspectiva que ahora contemplamos es suficientemente vigoroso como para no sufrir desviación alguna hondamente significativa.

ridad que me profesas que no digas nada a nadie de lo que te voy a decir, mientras yo viva". Y añadió: -"Todo lo que he escrito me parece paja, comparado con lo que he visto y me ha sido revelado"»[35].

¿Qué se puede añadir? En silencio y como de puntillas, para no turbarlo lo más mínimo, dejamos que el episodio –más elocuente que cualquier palabra– dé por concluida esta reflexión.

35. BARTOLOMÉ DE CAPUA, *Proces. canonizat. S. Thomae Aquin. Neapoli*, n. 79, *Fontes*, p. 377. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Friar Thomas Aquinas: His Life, Thought and Works*, Doubleday & Co, Nueva York, 1974, 268: trad. esp. de Frank Hevia, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994; R. WIELOCKX, *Autour du procès de Thomas d'Aquin*, en «Miscellanea Mediaevalia» 19 (1988), 413-438.

FINAL

La revelación es una economía de salvación. El hombre se desarrolla en la historia. Entre estas dos afirmaciones hay la gran afinidad a que las somete el hecho del ser procesual, dinámico, en desarrollo, que inserta a la revelación y al hombre en un plan o proyecto de salvación. Tomemos el *hoy* del enunciado de nuestra reflexión (hablar *hoy* acerca de Dios), conforme ya nos ha aparecido, como aspecto clave. El conocimiento de la fe está condicionado por su objeto específico, y éste no se nos da instantáneamente en una especulación teórica, sino en una economía evolutiva con la que el creyente se siente formando parte, y en comunión.

Hay un presupuesto que parece insoslayable: la palabra de Dios, comunicada a los hombres antiguamente y encarnada en Cristo es un dato entregado y establecido para siempre en una verdad objetiva inmutable. Por eso es cierto, al mismo tiempo, que la trascendencia y la gratuidad de la revelación prohíben que, bajo pretexto de su compromiso en la historia, dicha palabra se disuelva en la movilidad del tiempo y en la relatividad de las situaciones humanas.

Pero también es cierto que es un deber hacer a la palabra de Dios solidaria de formas lingüísticas y mentales, de categorías, y hasta de sistemas de pensamiento, que serían más o menos dogmáticos, al mismo nivel de la ortodoxia de la fe. Lo que, sustentando el presupuesto anterior, llamaríamos filosofía del sentido común y lenguaje realista no son los únicos. Ni siquiera, hoy, los más extendidos.

Este problema no es nuevo. Es más bien un problema clásico, el de la evolución de las fórmulas dogmáticas, como ya dijimos[1]. Problema surgido desde la entraña de la conciencia misionera de la Iglesia al aceptar la validez

1. Ver *supra*, p. 509.

de culturas extrañas al primer ámbito de nacimiento de «lo cristiano». Además, la crítica filosófica del lenguaje conduce a un análisis renovado de las relaciones entre las palabras, los conceptos, las estructuras esenciales, las funciones simbólicas, las «intenciones» intelectuales. Y esto tanto en el plano del intercambio interpersonal como en la comunicación de masas.

Ha de tenerse en cuenta la creatividad de la fe en sus expresiones. La fe ha de inculturarse, es decir, hallar modo de expresarse en las diversas culturas. ¿Por qué? «Dios al hablar a los hombres les ha hablado en su lengua» [2], dice san Agustín y santo Tomás expondrá la variabilidad de los enunciados de la fe en la permanencia de las realidades enunciadas y percibidas, transfiriendo al conocimiento de fe la ley de todo conocimiento humano: «lo conocido está en el que conoce al modo de éste» [3]. La realidad de Dios, convertida en objeto de conocimiento humano está en el hombre no a la manera propia de Dios sino en conformidad con los comportamientos, las leyes, los métodos del espíritu del hombre. «De una cosa (...) no hay conocimiento sino por lo que de ella hay en el que conoce (...). Así la verdad divina, que es en sí misma simple, es objeto de fe; pero nuestro intelecto la recibe a su modo, por vía de composición (...). Luego es posible que la verdad primera, en sí simple, sea objeto de fe, siendo propia de ésta las cosas complejas» [4]. «La fe es de lo complejo, en cuanto está en nosotros. En cuanto a aquello a lo que somos llevados por ella, que es su objeto, es simple» [5]. «Si se considera lo que es objeto de la fe, o sea *la cosa creída*, es una y la misma en nosotros y en los antiguos; si se tiene en cuenta cómo la recibimos, así se multiplica en diversos enunciados. Pero esta diversidad no diversifica la fe» [6]. Y esta variabilidad o relatividad de las expresiones consiguientes no es ningún problema para la fe misma. ¿Por qué? Se lo acabamos de oír al propio santo Tomás: «El acto del creyente no termina en el enunciado sino en la cosa (creída). Igual que ocurre en la ciencia, también en la fe no formamos enunciados sino para llegar al conocimiento de las cosas» [7].

2. «Deus (...) per hominem more hominum loquitur»: *De Civ. Dei* 17, 6, 2: PL 41, 536.
3. *Summa Theol.*, 2-2, q. 1, 2.
4. *De Verit.*, 14, 8, ad 5.
5. *Ibid.*, ad 12.
6. *Ibid.*, 12 c.
7. *Ibid.*, ad 2.

Se ha de mantener a toda costa la tensión normal entre estas dos dimensiones del misterio: la divina y la humana, en ese paso del plano ontológico (dimensión divina) al gnoseológico (dimensión humana). El misterio no deja de serlo, obviamente. Pero precisa y paradójicamente, la inmanencia de su encarnación cognoscitiva es la garantía de su trascendencia ontológica. Como su trascendencia mistérica es garantía «contra» la limitación, pobreza, inadecuación y borrosidad de las palabras, de las imágenes, de los símbolos, de la analogía, de la metáfora, de las especulaciones...; en una palabra: de la teología. He aquí una analogía establecida por el Concilio con la «semejanza» como medio para justificar la igualdad de las dos razones: «Las palabras de Dios, al pasar por las lenguas humanas, han tomado la semejanza del lenguaje de los hombres, lo mismo que, en otro tiempo, el Verbo del Padre Eterno, al tomar la debilidad de nuestra carne, se hizo semejante a los hombres» (DV 13).

«Pero Dios es un fuego ardiente, siempre escondido bajo la escoria inevitable de nuestras imágenes. Un fuego que queremos hacer brillar más cada día para consuelo de todos.

Sabemos que nuestra palabra no puede abarcar ni encerrar su misterio y que nuestro lenguaje no puede eludir la ambigüedad y la impureza de todo lo humano. Y sin embargo hemos de hablar de Él. Si no lo nombramos, su presencia entre nosotros puede difuminarse. Si no lo invocamos, su rostro puede tornársenos más oscuro. Si no lo anunciamos, nuestro silencio puede contribuir al crecimiento de falsas invocaciones y a la multiplicación de imágenes que adulteran aún más su verdadero rostro» [8].

Muchas veces y de muchas maneras, pero casi inevitablemente, se seguirá el hombre viendo necesitado de *hablar acerca de Dios. Incluso hoy*. En el mejor de los casos, con mucha modestia, es verdad, y con convicción trémula pero firme (¡o firme, pero trémula!) a la vez. El ser humano tiene hambre y sed de Dios. No es lo decisivo en este momento dilucidar, decidir

8. *Creer hoy en el Dios de Jesucristo*, n. 28. Obisp. País Vasco, Cuaresma-Pascua 1986. Muy atinadamente se ha escrito, «el silencio que embarga al hombre en determinadas etapas del pensamiento no equivale a que haya enmudecido definitivamente, como si la cosa misma, en este caso la cuestión de Dios, hubiera dejado de tener sentido y vigencia. Significa sólo que es preciso tomarse tiempo para pensar de nuevo o, más exactamente, para pensar en verdad dejando hablar y poniendo voz a lo que se anuncia desde la ausencia y desde la lejanía»: M. Álvarez Gómez, en AA.VV., *Lenguajes sobre Dios*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1999, 9.

o resolver si va a haber pan que sacie ese hambre o agua para esa sed. Pero, entre tanto, conviene no engañarse negando que se siente la una y la otra; y que son, además, insaciables. Y mientras se avanza por la ruta de la vida, la forma más grata y sensata de peregrinar, es hacerlo con la esperanza de dar un día con la meta. Como de la abundancia del corazón habla la boca, se quiera o no, de uno u otro modo, porque el corazón está inquieto hasta que descanse en Dios [9], acerca de Él se hablará.

9. «Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te», SAN AGUSTÍN, *Confess*, I, 1: PL 32, 661. Expresión que, al decir de la psicología, ha sido la mejor formulación de «la insatisfacción fundamental del hombre», es decir, de «la oquedad en la que se ha acomodado la religión»: A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1969, 133.

HABLAR HOY ACERCA DE DIOS

TEXTOS DE SANTO TOMÁS

Selección de Alberto Escallada

INTRODUCCIÓN

Intención de Santo Tomás

Cont. Gentes, I, 2.

Puesta la confianza en la piedad divina para asumir el papel de sabio, aunque ello exceda las propias fuerzas, nos proponemos expresar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios. Tomando palabras de san Hilario (*De Trin.* I, 37) he de decir que «considero como el primer deber de mi vida respecto a Dios que todas mis palabras y mis sentidos hablen acerca de Él» [1].

Summa Theol., 1, q. 2, prol.

Puesto que el principal intento de la doctrina sagrada es el de dar a conocer a Dios, y no sólo como es en Sí mismo, sino también en cuanto es principio y fin de todas las cosas... trataremos ante todo de Dios.

---

1. Como complemento de este testimonio, probablemente el más explícito y rotundo, del propio Tomás, tenemos el de Guillermo de Tocco: «*Se extrañaba* mucho (santo Tomás), como se le oyó frecuentemente decir, de que algunos, y sobre todo religiosos, *pudiesen hablar acerca de algo distinto de Dios*, o de lo que sirviese para ejemplo de los demás (...). En él se cerraba un ciclo perfecto que, comenzando en él se elevaba hasta Dios en la oración, y desde Dios, mediante la enseñanza, terminaba en el prójimo» (*Vita*..., c. 48; *Fontes*..., 122).

I

VACUIDAD

1. No hay necesidad

Dios, felicidad del hombre[2]

Quodl., 10, q. 8.

Es necesario afirmar que la esencia divina es vista por los bienaventurados. La felicidad es la perfección suprema de la naturaleza racional, porque nada puede considerarse definitivamente perfecto si no logra alcanzar, al modo que el propio, su principio. El principio que es Dios se alcanza de dos maneras. Una, mediante la semejanza, que es común a todas las criaturas, que tienen de perfección lo que poseen de semejanza con Dios. La otra, a través de la operación (...) en cuanto la naturaleza racional conoce y ama a Dios. Y como el alma procede inmediatamente de Él, no puede ser feliz si no ve inmediatamente (o sea, sin medio alguno interpuesto) a Dios (...). La felicidad de la criatura racional está en ver a Dios por esencia.

Summa Theol., 1-2, q. 3, a. 6.

La felicidad última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina. Para comprenderlo hay que considerar dos cosas. La primera que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia según la razón de su objeto. Pero el objeto del entendimiento es la esencia de las cosas... Por eso la

2. Lugares paralelos: *De verit.*, q. 8, a. 1.
In Mt. 5;
In Io. 1, lec. 11;
Comp. theol., I, 104; II, 9.

perfección del entendimiento crece en la medida que va conociendo la esencia de las mismas. Pero si el entendimiento conoce la esencia de un efecto, y no puede, mediante esa esencia, conocer la esencia de la causa hasta llegar a saber qué es ésta, hay que decir que el entendimiento no ha llegado a la esencia de la causa, aunque mediante el efecto pueda conocer que tal causa existe (...).

Si el entendimiento humano, conociendo la esencia de algún efecto creado, sólo llega a saber acerca de Dios que existe, su perfección no ha llegado a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscarla, por lo que aún no será feliz. Para esto se requiere que el entendimiento dé con la esencia misma de la causa primera. O sea, mediante la unión con Dios como con su objeto.

Comp. Theol., I, c. 106.

(...) Su (de Dios) intelecto es infinito, como lo es también su verdad; por lo que solamente Él es capaz de conocerse cuanto es cognoscible (...). Y como al último fin del hombre lo llamamos bienaventuranza, la felicidad o bienaventuranza del hombre consiste en ver a Dios por esencia. Si bien en la perfección de la felicidad quede muy lejos de Dios, pues Dios la posee por su esencia, mientras que el hombre la logra únicamente por participación de la luz divina.

Dios, por encima de su propia necesidad

Comp. Theol., I, c. 6.

Lo que puede ser y no ser, para ser necesita de algo que lo determine, porque en sí mismo se mantiene indiferente. Lo que hace que una cosa exista es anterior a ella; por consiguiente, siempre hay algo anterior a lo que puede ser y no ser. Pero anterior a Dios no hay nada; luego no es posible que sea o no sea, sino que necesariamente ha de ser. Y como hay cosas necesarias cuya necesidad tiene causa, la cual ha de precederlas, Dios, que es anterior a todo, no tiene causa de su necesidad. Luego el ser de Dios es necesario por sí mismo.

De malo, 16, 7, ad 15 m.

La voluntad divina es universalmente causa del ser, y universalmente causa de todo lo consiguiente al modo de ser necesario y contingente. Ella se encuentra por encima del orden de lo necesario y de lo contingente, como está por encima de todo ser creado. De ahí que la necesidad y la contingencia en las cosas se distinguen no por respecto a la voluntad divina, que es causa común, sino por comparación a las causas creadas, a las que la voluntad divina ordenó proporcionalmente a sus efectos. De tal modo que de causas inmutables se siguen efectos necesarios y de las cambiantes efectos contingentes.

2. Nada remite a él

Suavidad de la acción de Dios

Summa Theol., I, q. 103, 8.

Dice Boecio (III *De Consol.*) que «no hay nada que quiera ni pueda oponerse al Sumo Bien. Pues el Sumo Bien rige todas las cosas con poder y las gobierna con suavidad», como se dice acerca de la sabiduría divina (Sb 8, 1).

Se ha de decir que el orden de la Providencia divina puede ser considerado de dos modos: Universalmente, esto es, en cuanto procede de la causa que gobierna todo el universo; o en particular, en relación con alguna causa particular ejecutora del gobierno divino. Del primer modo, nada va contra el orden del gobierno divino. Primero, por el hecho de que el orden del gobierno divino lo dirige todo hacia el bien, y cada cosa particular no tiende sino hacia el bien de su operación e intento, pues «nadie obra con miras al mal», como dice Dionisio. Segundo, porque toda tendencia de los seres, natural o voluntaria, no es más que un impulso de la primera causa en ellos; así como la dirección de la flecha hacia el blanco no es más que el impulso dado por el arquero. Por eso todas las cosas que obran, sea natural o voluntariamente, llegan como por propio impulso a aquello a que están ordenadas por la sabiduría divina; y por eso se dice que Dios «dispone todas las cosas con suavidad».

El hecho de que unas cosas se opongan a otras indica que puede contrariarse el orden divino en cuanto éste procede de alguna causa particular, pero no en cuanto el orden procede de la causa total del universo.

Dios se pliega a la acción de otras causas

Cont. Gentes, III, 70.

En todo agente se deben considerar dos cosas, o sea, la cosa misma que hace y la virtud por la que la hace, como el fuego calienta por el calor. Ahora bien, la virtud del agente inferior depende de la virtud del superior, puesto que el superior le da la virtud con que aquél obra, o se la conserva, o la aplica para obrar, como aplica el artífice el instrumento para el propio efecto; el cual, sin embargo, no le da al instrumento la forma por la que obra ni se la conserva, sino

que le da solamente el movimiento. Luego es preciso que la acción del agente inferior no sólo proceda de él como resultado de su propia virtud, sino también como resultado de la virtud de todos los agentes superiores, pues obra en virtud de todos ellos. Y así como el agente ínfimo tiene actividad inmediata, así también el agente primero tiene virtud inmediata para producir el efecto, pues el agente ínfimo no tiene de sí virtud para producir tal efecto, porque la recibe del superior, y éste la tiene de otro superior; y así vemos que la virtud del agente supremo produce de sí el efecto, como si fuera causa inmediata, tal como sucede con los principios de la demostración, de los cuales el primero es inmediato. Por lo tanto, así como no hay inconveniente para que una acción sea producida por un agente y su virtud, tampoco lo hay para que un mismo efecto sea producido por Dios y por el agente inferior; por ambos inmediatamente, aunque de manera diferente.

Y, al mismo tiempo, se ve que, aunque una cosa natural produzca su propio efecto, no es superfluo que Dios lo produzca también, porque la cosa natural no lo produce si no cuenta con la virtud divina.

Tampoco es superfluo que, pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales, los produzca mediante algunas otras causas. Pues ello es efecto, no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas; pues de estas dos maneras consiguen las criaturas la divina semejanza. Esto hace patente, a la vez, el esplendor del orden que reina en las cosas creadas.

Es también manifiesto que un mismo efecto no se atribuye a la causa natural y a la virtud divina de manera que una parte la haga Dios y la otra el agente natural, sino que cada uno lo realiza totalmente, aunque de diferente modo: igual que un mismo efecto se atribuye en su totalidad al instrumento y al agente principal.

3. Vitando por molesto

Suma atención de Dios por el hombre

Cont. Gentes, III, 112.

Considerando ante todo la criatura racional en su misma condición de naturaleza intelectual, que la hace dueña de sus actos, vemos que requiere de la providencia un cuidado en virtud del cual es atendida por sí misma. Por el contrario, la condición propia de los demás seres, que no son dueños de sus actos, muestra que dicho cuidado se les dispensa, no por ellos, sino en cuanto que están ordenados a otros (...). Luego Dios ha dispuesto las criaturas racionales como para atenderlas por sí mismas, y las demás como ordenadas a aquéllas.

Lo que tiene dominio de su acto es libre en el obrar, «pues es libre quien es causa de sí» (I *Metaph.*, 2, 9; 994 b), mientras que lo que tiene necesidad de ser actuado por otro para obrar, está sujeto a servidumbre. Luego toda criatura, a excepción de la intelectual, está sujeta a servidumbre. Pero en todo gobierno, a los libres se les provee por sí, y a los siervos para que estén al servicio de los libres. Por tanto, la divina providencia atiende a las criaturas intelectuales por sí mismas, y a las demás en atención a ellas (...).

Consta que el fin último del universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, o sea, conociéndole y amándole. Luego únicamente la criatura intelectual es buscada por sí, y las demás para ella (...).

En un todo, las partes principales se requieren de por sí para constituirlo... Si las criaturas intelectuales son lo mejor o principal de todo el universo, pues son lo más semejante a la divinidad, quiere decirse que la divina providencia las atenderá por sí mismas (...).

Dios gobierna como se debe todo lo demás, en orden a los seres intelectuales (...). Los seres intelctuales son los que más se aproximan a la existencia sempiterna por razón de su incorruptibilidad (...). Cualquier cosa corruptible se ordena al hombre (...).

Cont. Gentes, III, 113.

Por esto las Sagradas Escrituras, aunque todo está sometido a la divina providencia, atribuyen, no obstante, a la misma un especial cuidado del hombre, según aquello del Salmo (8, 5): «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?» Y en la 1 a los Corintios (1, 9, 9): «¿Acaso tiene Dios cuidado de los bueyes?» Todo lo cual se dice, efectivamente, porque Dios tiene cuidado de los actos humanos no sólo en cuanto que pertenecen a la especie, sino también en cuanto que son personales.

La ley, por amor al hombre y para su bien

Cont. Gentes, III, 116.

Como la intención principal de la ley divina es que el hombre se una a Dios, y la mejor manera de unirse a Él es por el amor, es necesario que la intención principal de la ley divina se ordene a amar (...). El mejor modo de unirse a Dios

es por el amor. Y eso es lo que principalmente se intenta en la ley divina (...). De donde la ley nueva, como más perfecta, se denomina «ley de amor»; y la antigua, como más imperfecta, «ley de temor».

Cont. Gentes, III, 121.

Como la mente del hombre puede, mediante lo corporal y sensible rectamente usado, respetando a Dios, elevarse hasta Él, así también el abuso de ello puede apartarla, si pone el fin de la voluntad en cosas ínfimas... La ley divina fue dada precisamente para eso: para que el hombre se una a Dios.

Cont. Gentes, III, 122.

No recibe Dios ofensa de nosotros sino por obrar nosotros contra nuestro propio bien.

4. El Dios impasible, imposible

Inmutabilidad de Dios y Encarnación

Summa Theol., 3, q. 1, a. 1, ad 1m.

Es propio de la naturaleza del bien sumo comunicarse a la criatura del modo supremo. Lo cual se realiza en sumo grado cuando Dios une a Sí la naturaleza creada de tal manera que se constituye una sola persona de tres seres: el Verbo, el alma y la carne, como dice Agustín (*De Trin.* XII).

El misterio de la encarnación no se verificó como si Dios pasase, de alguna manera, de su estado a otro que no tuvo en toda la eternidad; sino porque se unió a la criatura de un modo nuevo, o mejor, porque se la unió a Sí mismo de una manera nueva. En cambio no hay inconveniente en que la criatura, que es mudable por su propia naturaleza, no se comporte siempre del mismo modo. Y por eso, así como la criatura comenzó a existir sin una existencia previa, así también fue conveniente que, sin haber estado unida a Dios desde el principio, se uniese después a Él.

Dios, único sujeto de cuanto acontece a Cristo

Summa Theol., 3, q. 16, 4.

Sobre esta cuestión hubo diferencias entre los nestorioanos y los católicos. Los primeros dividían en dos apartados los términos que se aplican a Cristo, de

este modo: los que se refieren a la naturaleza humana no se predicarían de Dios, y los que pertenecen a la naturaleza divina no se predicarían del hombre. Por eso dijo Nestorio (*Anath.* 12): «Si alguien pretende atribuir pasiones al Verbo de Dios, sea anatema». Mientras que si existen términos que pueden pertenecer a las dos naturalezas, esos tales se predican de ambas; esto sucede, por ejemplo, con los nombres «Cristo», o «Señor». Por eso admitían que Cristo nació de la Virgen, y que existió desde toda la eternidad; sin embargo, no aceptaban que Dios haya nacido de la Virgen, o que el hombre haya existido desde toda la eternidad.

En cambio los católicos defendieron que lo que se dice de Cristo, sea por su naturaleza divina, sea por su naturaleza humana, puede predicarse tanto de Dios como del hombre. Por eso dijo Cirilo (*Ad Nestor. Ep* 17, *anath.* 4): «Si alguien divide las expresiones usadas a propósito de Cristo en los escritos evangélicos o apostólicos entre las dos personas o substancias, esto es, hipóstasis, o hace lo mismo con los términos empleados por los santos o por el propio Cristo respecto de sí mismo, y cree que unas deben aplicarse al hombre, y las otras solamente al Verbo, sea anatema». Y la razón de esto es que, por tener las dos naturalezas una misma hipóstasis, esa misma hipóstasis es la que se designa bajo el nombre de una u otra naturaleza. Por consiguiente, se diga «hombre» o se diga «Dios», se alude a la hipóstasis de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. Y, por tanto, puede atribuirse al hombre lo que pertenece a la naturaleza divina, y a Dios lo que es propio de la naturaleza humana.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en la proposición en la que una realidad se predica de otra, no sólo se presta atención al sujeto del que se dice el predicado, sino también al modo en que tal predicado se le atribuye. En vista de esto, aunque no se establezca distinción entre las realidades que se predican de Cristo, sí se distingue, sin embargo, en cuanto al modo en que le son atribuidas. Pues lo que es propio de la naturaleza divina se predica de Cristo en función de esa naturaleza; mientras que lo que es exclusivo de la naturaleza humana se atribuye a Cristo según esta naturaleza. Por eso dice Agustín (*De Trin.* 1.1, c. 11): «Distingamos lo que en las Escrituras se dice referente a la naturaleza divina, y lo que se dice fijándose en la forma de siervo». Y luego (*ibid.* c. 13): «El lector prudente, diligente y piadoso entenderá por qué y de qué modo se dice cada cosa».

El dolor padecido por Cristo fue máximo [3]

Summa Theol., 3. q. 46, 6.

Como se ha dicho al hablar de los defectos que Cristo asumió, cuando padeció se dio en Él el verdadero dolor: tanto sensible, causado por algo perjudicial corpóreo, como interior, proveniente de la aprehensión de algo nocivo, y que se llama tristeza. Ambos dolores fueron en Cristo los mayores entre los dolores de la vida presente. Y esto, por cuatro motivos.

Primero, por las propias causas del dolor. La causa del dolor sensible fue la lesión corporal, y ésta llegó a la acerbidad, tanto por la universalidad del sufrimiento, de la que se ha hablado (a. 5), cuanto por el género de sufrimiento. Porque la muerte de los crucificados es acerbísima, ya que son clavados en puntos saturados de nervios y sumamente sensibles, esto es, en las manos y en los pies; y el mismo peso de su cuerpo colgado aumenta continuamente el dolor; y junto con esto está la larga duración del dolor, porque no mueren inmediatamente, como sucede con los que son muertos a espada. Causa del dolor interior fue, en primer lugar, el cúmulo de todos los pecados del género humano, por los que satisfacía padeciendo; por lo cual se los atribuye a sí mismo, diciendo con el salmo (21, 2): «Las palabras de mis delitos». En segundo lugar, de manera especial, la ruina de los judíos y de otros que delinquieron ante su muerte; y principalmente de sus discípulos, que fueron víctimas del escándalo en la pasión de Cristo. Finalmente, también la pérdida de la vida corporal, que es naturalmente horrible para la naturaleza humana.

Segundo, por la capacidad de la percepción del paciente. Porque Cristo estaba óptimamente complexionado en cuanto al cuerpo, ya que éste fue formado milagrosamente por obra del Espíritu Santo, así como cosa hecha milagrosamente es más perfecta que las otras, como comenta Crisóstomo (*In Ioann., homil.* 22) a propósito del vino en que Cristo convirtió el agua en las bodas. Por esto en Él fue exquisito el sentido del tacto, de cuya percepción se sigue el dolor. También su alma, conforme a sus facultades interiores, percibió eficacísimamente todas las causas de tristeza.

Tercero, por la pureza del dolor. Porque en los demás pacientes se mitiga la tristeza interior, e incluso el dolor exterior, con alguna consideración de la mente, en virtud de cierta derivación o redundancia de las fuerzas superiores en las inferiores. Esto no aconteció en la pasión de Cristo, porque permitió a cada

3. Lugar paralelo: *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3, q. 3.

una de sus potencias realizar lo que le es propio, como dice el Damasceno (*De fide orth.*, l.3, c. 19).

Cuarto, porque Cristo tomó aquella pasión y aquellos sufrimientos voluntariamente, con el fin de liberar del pecado a los hombres. Y, por ese motivo, asumió tanta cantidad de dolor cuanta fuese proporcionada a la grandeza del fruto que de ahí iba a seguirse.

Por consiguiente, de la consideración de todas estas causas juntas resulta evidente que el dolor de Cristo fue el máximo.

5. Nada que decir. ¿Dónde está?

Sobre el modo de la presencia de Dios

In Sent., I, d. 8, q. 1, a. 1, obj. 4ª y ad 4.

Parece que «el que es» no se dice propiamente de Dios. Dice el Damasceno que «el que es» no significa qué es Dios, sino un abismo infinito de substancia. Pero el infinito no es abarcable, y por tanto tampoco decible, sino desconocido.

A esta objeción hay que decir que todos los demás nombres expresan una determinada forma de ser, como cuando se dice «sabio». Pero el nombre «el que es» significa el ser absoluto, y no determinado por añadidura alguna. Por eso dice el Damasceno que no significa qué es Dios, sino un cierto abismo de substancia, no determinado. Así que, cuando accedemos a Dios por vía de remoción, comenzamos negando lo corporal, en segundo lugar lo intelectual tal como se encuentra en las criaturas, como la bondad o la sabiduría. De modo que lo único que queda en nuestra inteligencia es «que es»: nada más. Es decir, un existir un tanto confuso. Por fin, negamos de él incluso el mismo existir, tal como entendemos éste de las criaturas. Con lo que no queda más que una tiniebla de ignorancia, mediante la cual, en cuanto propia del estado de viadores, nos aproximamos óptimamente a Dios, como dice Dionisio. Y esto es la tiniebla en la que se dice que habita Dios.

In Mt. 6, 9 [4]**.**

El Señor dice: «Lleno el cielo y la tierra», no refiriéndose al lugar corporal, sino por su eminencia (Jr 23, 24).

4. Lugar paralelo: *Exposit. Pater Noster*, ed. Spiazzi, n. 1038.

II

EXCENTRICIDAD

1. La finitud basta

El hombre no puede ser feliz en la finitud

Summa Theol., 1-2, 2, 8 [5].

Es imposible que la felicidad del hombre esté en algún bien creado. Porque la felicidad es el bien perfecto que sacia totalmente el apetito; de lo contrario no sería fin último, si pudiera desearse algo más. Pero el bien de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. Ahora bien; esto no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por tanto sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre, como se dice en Sal 102, 5: «él sacia de bienes tus anhelos». Luego la bienaventuranza del hombre consiste sólo en Dios.

1-2, 3, 8 c.

Cuando el hombre conoce un efecto y sabe que hay una causa, queda naturalmente en él el deseo de saber también qué es la causa. Y éste es un deseo de admiración que causa investigación (...). Esta investigación no cesa hasta que llegue a conocer la esencia de la causa. El entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios si existe,

---

5. Lugares paralelos: *Summa Theol.*, 1, q. 12, 1.
Cont. Gentes, IV, 54;
De Regim. princ., 1, 18;
Comp. Theol., I, 108.

su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscarla. Por eso no puede todavía ser completamente feliz. Para la felicidad perfecta se requiere que el entendimiento llegue a la esencia misma de la causa primera. Tendrá su perfección mediante la unión con Dios como con su objeto, que es lo único en que consiste la felicidad del hombre.

1-2, 5, 3, obj. 3ª y ad 3 m.

No es posible que sea totalmente falso lo que dice la mayoría, pues eso será «lo natural». Y la naturaleza no falla del todo. Pero la mayoría pone la felicidad en esta vida. Luego alguno puede ser feliz en esta vida.

Los hombres consideran que en esta vida hay alguna semejanza con la felicidad verdadera. Y así no se equivocan del todo en su apreciación.

1-2, 5, 8.

Se puede considerar la felicidad de dos modos. Uno, según la razón común de felicidad. Así todo hombre necesariamente quiere la felicidad (...). Desear la felicidad no es otra cosa que desear que se sacie la voluntad. Y esto lo desea todo el mundo. Otro modo, según su razón especial, o sea, en cuanto a aquello en lo que consiste la felicidad. Así no todos conocen la felicidad, porque no saben a qué cosa corresponde la razón común de felicidad. Así no todos la desean.

In Io., 1, lec. 11, n. 212

Es imposible que alguien consiga la felicidad perfecta, a no ser en la visión de la esencia divina.

Comp. Theol., 2, c. 9.

Después de desear y pedir la gloria de Dios, es natural que el hombre desee y pida llegar a participar de tal gloria. De ahí la segunda petición: Venga a nosotros tu reino. En esta petición, al igual que en la precedente, es necesario detenerse, en primer lugar, en la conveniencia de desear el reino de Dios; en segundo lugar, en la posibilidad de adquirir tal dicha; en tercer lugar, en la imposibilidad de conseguirla con las propias fuerzas, sino sólo con el auxilio de la divina gracia; y en cuarto lugar, en cómo pedimos que el reino de Dios venga a nosotros.

En cuanto a lo primero, conviene considerar que cada cosa apetece naturalmente su bien propio, y por esto se define justamente el bien diciendo que es lo que todas las cosas desean. El bien propio de cada cosa es lo que la perfecciona, pues decimos que una cosa es buena cuando alcanza su propia perfección, y que

carece de bondad en la medida que carece de dicha perfección. Por ello concluimos que todo ser aspira a su propia perfección. En consecuencia, el hombre apetece naturalmente alcanzar la suya.

Como hay muchos grados de perfección humana, el apetito del hombre tiene naturalmente por principal objeto aquello que mira a la suprema. Este bien se conoce por un indicio: por el hecho de que el deseo natural del hombre reposa en su consecución. En efecto, si el deseo natural del hombre no se dirige más que hacia el bien propio, que consiste en alguna perfección, se sigue que, mientras alguna cosa siga siendo objeto de su deseo, el hombre no ha alcanzado todavía su perfección suma.

Ahora bien, algo puede ser objeto de los deseos de dos modos. Primero, cuando lo que se desea, se desea con vistas a otra cosa; en cuyo caso, obtenida la primera, el deseo no se aquieta, sino que se orienta a la segunda. Segundo, cuando la cosa que se desea no basta para colmar el deseo del hombre, como cuando un poco de comida no es bastante para la nutrición de la naturaleza, porque no sacia el apetito natural. Luego aquel bien que el hombre desea en primer lugar y sobre todas las cosas debe ser tal, que no se desee sólo como un medio de llegar a otro bien, sino que se llama comunmente felicidad, porque es el principal bien del hombre, al igual que llamamos felices a aquellos que creemos que están bien. Se llama también bienaventuranza, porque designa cierta excelencia; y puede llamarse también paz, pues calma las apetencias, y este reposo es lo que suele denominarse paz interior: «Ha puesto paz en tus fronteras» (Sal 147, 14).

Por consiguiente, la felicidad del hombre, o bienaventuranza, no puede consistir en los bienes corporales. En primer lugar, porque estos bienes no se buscan por sí mismos, sino que naturalmente se desean en orden a otro, pues convienen al hombre por razón del cuerpo, subordinado al alma como a su fin. El cuerpo es el instrumento del alma, la cual le da movimiento; y todo instrumento está hecho para el arte que de él hace uso; y además el cuerpo se relaciona con el alma como la materia con la forma; y la forma es el fin de la materia, como el acto es el fin de la potencia. En consecuencia, la felicidad suprema del hombre no consiste ni en las riquezas, ni en los honores, ni en la salud, ni en la hermosura, ni en otras cosas semejantes.

En segundo lugar, es imposible que los bienes corporales sacien al hombre, por múltiples razones. La primera, porque existiendo en el hombre una doble fuerza apetitiva (intelectual y sensitiva), y, por consiguiente, un doble deseo, el deseo del apetito intelectual se dirige principalmente a los bienes intelectuales, entre los que no se cuentan los bienes corporales. La segunda, porque los bienes corporales, en cuanto ínfimos en el el orden de las cosas, no reciben la bondad

completa, sino diseminada: uno tiene una especie de bondad, como el placer; otro la salud corporal; y así todo lo demás. En virtud de esto, el apetito humano, que naturalmente se dirige al bien universal, no puede encontrar en ninguno de ellos nada que le satisfaga del todo. Tampoco le sirven un gran número de bienes corporales, por grande que sea, pues los bienes corporales están privados de la infinitud del bien universal; de ahí la verdad del dicho del Eclesiastés (5, 9): «El avaro jamás se saciará de dinero».

En tercer lugar, porque el hombre abarca por medio de su inteligencia el bien universal que no admite límite de tiempo ni de lugar y, como consecuencia, el apetito humano desea el bien según se lo presenta el acto del entendimiento, esto es, no circunscrito por el tiempo. Por esto, es natural en el hombre desear la estabilidad perpetua, la cual no puede encontrarse en las cosas corporales sujetas a la corrupción y a variaciones innumerables. Es lógico, por tanto, que el apetito humano no pueda encontrar en las cosas corporales la satisfacción que busca; así, pues, no puede consistir en ellas la suprema felicidad del hombre.

Pero, dado que lás fuerzas sensitivas tienen operaciones corporales, ya que obran por medio de órganos corporales que ejercen su acción sobre lo corporal, se sigue que la felicidad suprema del hombre tampoco consiste en las operaciones de la parte sensitiva, es decir, en los placeres corporales, sean los que fueren.

El entendimiento humano ejerce también cierta acción sobre las cosas corporales, pues el hombre conoce los cuerpos por medio del entendimiento especulativo, y dirige las cosas corporales por medio del entendimiento práctico. De aquí resulta que no puede consistir la suprema felicidad y perfección del hombre en la operación propia del entendimiento especulativo o práctico, que tiende a cosas corporales.

Y tampoco puede consistir en la operación del entendimiento humano mediante la cual el alma reflexiona sobre sí misma por dos razones. Primera, porque el alma, considerada en sí misma, no es feliz; de otro modo no tendría necesidad de trabajar para conseguir la felicidad, pues no puede conseguirla con sólo ocuparse de sí misma. Segunda, porque, como ya se ha dicho, la felicidad es la perfección suprema del hombre y como la del alma consiste en su propia operación, se sigue que su perfección suma está determinada por la bondad de su operación, que es relativa a la bondad de su objeto, pues las operaciones se especifican por los objetos. El alma no es el objeto más perfecto pues comprende que hay algo muy superior a ella, y es imposible que la suprema felicidad consista en la operación que tiene por objeto al mismo hombre u otras substancias superiores, habiendo alguna mejor que ellas, hacia la cual pueda tender la operación del alma. La operación del hombre se dirige a toda clase de bien:

porque el bien universal, abarcado por el entendimiento, es lo que el hombre desea, y ésta es la razón por la que en cualquier grado en que se dé el bien, la operación del entendimiento humano y, por consiguiente, la de la voluntad, se extiende hasta él. Pero el bien se encuentra eminentemente en Dios, que es bueno por esencia y principio de toda bondad; luego la perfección última del hombre y su bien final consiste en unirse a Dios: «Para mí lo bueno es estar junto a Dios» (Sal 72, 28).

Esta verdad resulta evidente al considerar el modo de participación de las otras cosas. Cada hombre lo es en cuanto participa de la misma esencia de la especie. De nadie se dice que es hombre porque se parezca a otro hombre, sino sólo porque participa de la esencia de la especie. Participación que asocia a los hombres entre sí, y que se adquiere por vía de generación, de padre a hijo. La bienaventuranza o felicidad no es otra cosa que el bien perfecto; luego sólo por la participación de la bienaventuranza divina, que es el bien del hombre, son felices todos los que participan de ella, aun cuando sean ayudados los unos por los otros en la búsqueda de tal felicidad. Por esto dice san Agustín (*De vera relig.* c. 55): «Que no somos felices viendo a los ángeles, sino la Verdad, por la que los amamos y nos congratulamos con ellos».

La mente humana busca contemplar a Dios de dos modos: por *Sí* mismo y por medio de otra cosa. Por *Sí* mismo, cuando es en *Sí* mismo visto y por *Sí* mismo amado; por otra cosa, cuando, por ejemplo, el espíritu se eleva a Dios por medio de sus criaturas, según lo de la epístola a los Romanos (1, 20): «Las perfecciones invisibles de Dios se han hecho visibles después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas». Pero no es posible que la bienaventuranza perfecta consista en dirigirse a Dios mediante otra cosa.

En primer lugar, porque como la bienaventuranza significa el fin de todos los actos humanos, no puede consistir la verdadera y perfecta bienaventuranza en una cosa que no tenga cualidad de término, porque sólo implique una mutación conducente al fin, pero no el fin último. El conocimiento y el amor de Dios obrados de una manera mediata, se producen por cierto movimiento del intelecto humano que va a una cosa por medio de otra. Por ello, la verdadera y perfecta bienaventuranza no se encuentra en esto.

En segundo lugar, si la bienaventuranza de la mente humana consiste en unirse a Dios, se sigue que la bienaventuranza perfecta exige una unión perfecta con Dios. Pero es imposible que el intelecto humano se una perfectamente a Dios (ni por conocimiento ni por amor) por medio de una criatura cualquiera, porque toda forma creada es infinitamente incapaz de representar la esencia di-

vina. Por tanto, al igual que no es posible que las cosas de un orden superior sean conocidas por una forma de un orden inferior (como, por ejemplo, una substancia espiritual por un cuerpo, o un cuerpo celeste por un elemento), así mucho menos la esencia de Dios puede ser conocida por una forma creada. Sin embargo, nosotros percibimos de modo negativo la naturaleza de los cuerpos superiores considerando los inferiores, al afirmar, por ejemplo, que no son pesados ni ligeros, y observando los cuerpos por vía negativa conocemos que los ángeles son inmateriales o incorpóreos. Por ello, también lo que nosotros conocemos de Dios por medio de las criaturas, no es lo que Dios es, sino más propiamente, lo que no es. De modo semejante, la bondad de una criatura, sea la que fuere, es una cosa mínima respecto a la bondad divina, que es la bondad infinita. Por esto, las cualidades buenas de las cosas que proceden de Dios, que son beneficios divinos, no elevan la mente hasta el amor perfecto de Dios. Por consiguiente, no es posible que la bienaventuranza verdadera y perfecta consista en que el intelecto se una a Dios por medio de otra cosa.

En tercer lugar, según el recto orden, las cosas menos conocidas llegan a ser conocidas por aquellas que lo son más; y del mismo modo, las cosas que son peores se aman por las que son mejores. Como Dios, que es la Verdad primera y la suma Bondad, es máximamente cognoscible y amable por Sí mismo, el orden natural exige que todo sea conocido y amado por Él. Si es necesario que la mente se dirija al conocimiento y el amor de Dios por medio de las criaturas, esto sucede por la propia imperfección del cognoscente, que no ha alcanzado todavía la bienaventuranza perfecta que excluye toda imperfección.

Sólo nos queda, pues, que la felicidad perfecta consiste en la unión del intelecto a Dios conociéndole y amándole por Sí mismo. Puesto que es propio del rey disponer y gobernar a los súbditos, se dice que reina en el hombre aquello que dispone a las demás cosas. En este sentido el Apóstol amonesta a los Romanos (6, 12): «no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal». Para la perfecta bienaventuranza se requiere que Dios sea conocido y amado por Sí mismo, para que por medio de Él la mente se eleve a las cosas superiores, y por ello Dios reina perfecta y verdaderamente en los buenos. Dice, por eso, Isaías (49, 10): «Porque Aquel que usa de tanta misericordia para con ellos, los conducirá y los llevará a beber en los manantiales de las aguas». O sea, que por Él serán reconfortados con los bienes más excelentes.

Por tanto, aunque el entendimiento entiende todo lo que conoce a través de una especie cualquiera o de una forma (de modo semejante a como la vista exterior, por ejemplo, ve una piedra mediante la forma de la misma), no es posible, sin embargo, que el entendimiento vea a Dios en su esencia por medio de

una especie creada o de una forma, como si representaran la esencia divina. En efecto, vemos que una cosa de un orden superior no puede ser representada en cuanto a su esencia por la especie de las cosas de un orden inferior; de donde se concluye que una substancia espiritual no puede ser entendida, en su esencia por medio de una especie corporal. Como Dios aventaja y sobrepuja todo orden creado mucho más que una substancia espiritual aventaja al orden de las cosas corporales, es imposible que Dios sea visto en su esencia por medio de especie alguna corporal.

Esto también se evidencia al considerar lo que es ver una cosa cualquiera en su esencia. En efecto, no ve la esencia del hombre, el que ve alguna cosa de lo que conviene esencialmente al hombre, así como no conoce la esencia del hombre quien conozca al animal, si no alcanza la cualidad racional. En Dios, todo lo que se dice de Él le conviene esencialmente, pero no es posible que una sola especie creada lo represente según cuanto de Él se dice. En el entendimiento creado se conoce la vida por una especie; por otra, la sabiduría; por otra la justicia, junto a las demás cosas semejantes que pertenecen a la esencia de Dios. No es posible, pues, que un entendimiento creado sea informado por una especie cualquiera que represente de tal manera la esencia divina, que Dios pueda ser visto a través de ella en su esencia. Tampoco mediante muchas especies, porque sufriría menoscabo la unidad, que no es otra cosa que la misma esencia de Dios. No es posible, por tanto, que el entendimiento creado se eleve hasta ver a Dios en Sí mismo por su esencia, ni por medio de una especie creada, ni por medio de muchas.

De todo ello debemos deducir que para que Dios sea visto en su esencia por el entendimiento creado, es necesario que la esencia divina sea vista por Sí misma, y no por otra especie, y esto en virtud de cierta unión del entendimiento creado con Dios, como dice Dionisio (*De div. nom.*, c. 1, 4): «Cuando lleguemos a la bienaventuranza suma por la manifestación de Dios, estaremos completamente satisfechos por un cierto conocimiento super-intelectual de Dios».

Es propio de la esencia divina que el entendimiento pueda estar unido a ella sin forma semejante vicaria, porque la esencia divina es su propio ser, lo que no es propio de ninguna otra forma. Sabemos que toda forma conocida debe estar en el entendimiento. Por tanto, si alguna forma debe ser conocida por un entendimiento, como, por ejemplo, la substancia angélica, que existiendo por sí misma no puede ser informadora del entendimiento, es necesario que esto se verifique por medio de alguna semejanza de ella misma que sea la que informe al entendimiento. Lo cual no se requiere en el caso de la esencia divina, que es su propio ser.

El entendimiento bienaventurado, con la visión misma de Dios, se hace uno con Él al entender. Es conveniente, pues, que el ser que comprende y el comprendido sean, en cierto modo, uno, y ésta es la razón por la que al reinar Dios en los santos, también ellos reinarán con Él, como enseña acerca de los santos el Apocalipsis (5, 10): «Nos hiciste para nuestro Dios, reyes y sacerdotes, y reinaremos sobre la tierra».

En consecuencia, se llama con razón «reino de los cielos» a aquel reino en el que Dios reina en los santos y los santos con Dios, según las palabras de san Mateo (3, 2): «Haced penitencia, porque está cerca el reino de los cielos», queriendo indicar que Dios está en el cielo, no contenido en cielos materiales, sino para expresar la eminencia de Dios sobre toda criatura, a la manera que decimos que los cielos están sobre toda criatura corporal: «El Señor se eleva sobre todos los pueblos, su gloria sobre los cielos» (Sal 112, 4). En este sentido se llama reino de los cielos a la felicidad de los santos, no porque su recompensa esté en cielos materiales, sino porque su recompensa consiste en la contemplación de la naturaleza super-celestial. Por esto se dice que «sus ángeles en los cielos están siempre viendo la cara de mi Padre celestial» (Mt 18, 10). Y por lo mismo, san Agustín comenta las palabras «porque es muy grande la recompensa que os aguarda en los cielos» (Mt 5, 12), de la siguiente manera: «Yo no creo, dice, que sea necesario entender por cielo en este pasaje las regiones superiores del mundo visible, porque nuestra recompensa no debe consistir en cosas sujetas a mutación, y sí creo que es necesario entender por cielos el firmamento espiritual en el que habita la justicia eterna» (*De serm. Dom. in monte*, 1.1, c. 5).

Se llama también vida eterna al bien final, que es Dios, como se llama vida a la acción del alma que vivifica. Existen tantos modo de vida como géneros de acciones del alma, entre las que sobresale como suprema, la operación del entendimiento, pues, según el Filósofo (*Metaph.*, 1.11, c. 7), «la acción del entendimiento es la vida». Y como el acto recibe la especie de su objeto, de ahí que se denomine a la visión de Dios vida eterna, según las palabras de san Juan (17, 3): «Y la vida eterna consiste en conocerte a Ti, solo Dios verdadero».

Este bien final también se llama «comprehensión», de acuerdo con lo dicho por san Pablo (Flp 3, 12): «Pero yo sigo mi carrera por ver si alcanzo ("comprehendo") aquello para lo cual fui destinado por Jesucristo», lo cual no debe entenderse en el sentido en que la comprehensión lleve consigo la inclusión. En efecto, lo que está incluido en una cosa está contenido en ella, todo entero y en totalidad. Pero no es posible que el entendimiento creado vea en totalidad la esencia divina, de tal manera que alcance el modo completo y perfecto de la visión divina, es decir, ver a Dios tanto cuanto es visible. Esto es así porque a Dios se le puede ver según el esplendor de su verdad, que es infinita; y por ser infinitamente visible no puede convenir su visión completa a un entendimiento creado, y, por tanto, limitado. Por consiguiente, sólo Dios, que se entiende a Sí mismo de una manera infinita por la virtud infinita de su inteligencia, se comprehende totalmente en el acto de entenderse. Sin embargo, también la comprehensión que está prometida a los santos entraña cierta posesión, porque al perseguir a alguien decimos que lo hemos aprehendido cuando lo echamos mano. Así pues, «mientras habitamos en este cuerpo, estamos distantes del Señor y fuera de nuestra patria, porque caminamos hacia Él por la fe, y no le vemos todavía claramente» (2 Co 5, 6-7), y de esta manera nos dirigimos a Dios como a un ser distante. Luego cuando su presencia se nos haga patente por la especie, le poseeremos en nosotros mismos, como la esposa del Cantar de los Cantares, que, después de buscar al amado de su alma, y una vez hallado, dice: «Asíle y no le soltaré» (3, 4).

El bien final de que hemos hablado conlleva la perpetua y completa alegría: «Pedidle y recibiréis, para que vuestro gozo sea completo» (Jn 16, 24). La alegría completa no puede proceder de criatura alguna, sino sólo de Dios, en quien reside la plenitud de la bondad; por esto Nuestro Señor dice también al siervo fiel: «Ven a tomar parte en el gozo de tu Señor» (Mt 25, 21), es decir, que goces de tu Señor, según aquellas palabras de Job (22, 26): «En brazos del Todopoderoso abundarás en delicias». Y como Dios goza principalmente de Sí mismo, se dice que el siervo fiel entra en la alegría de su Señor, en cuanto que entra en la alegría con la que su Señor goza, según las promesas que Nuestro Señor hizo a sus discípulos, recogidas por san Lucas (22, 29-30): «Por eso yo os preparo el reino celestial como mi Padre me lo preparó a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino». No debe entenderse este pasaje en el sentido de que los santos, gozando ya del bien último y estando ya en posesión de la incorruptibilidad, hagan uso de alimentos corporales, porque la palabra «mesa» se emplea para significar que serán saciados del gozo que Dios encuentra en Sí mismo, y los santos en Él.

La plenitud del gozo debemos considerarla no sólo en cuanto a su objeto, sino también respecto a la disposición del sujeto que goza, el cual debe tener presente el motivo de esa dicha y llevar, por el amor, todo su afecto a la causa de la alegría. Recordemos que la mente creada goza de la presencia de Dios por la visión de la esencia divina, y que esta visión enciende completamente el afecto hacia el amor divino. Porque, si una cosa es amable por razón de bondad y de su belleza, es imposible (como dice Dionisio) ver a Dios sin amarle, porque Dios es la esencia misma de la bondad y de la belleza. Por consiguiente, la

visión perfecta de Dios produce el amor perfecto, y por eso afirma san Gregorio (*In Ezech*. 1. 2, hom. 9): «La llama del amor divino que empieza a arder en la tierra llegará a ser hoguera de amor cuando vea al mismo a quien ama». La alegría que uno experimenta en la presencia de alguien es tanto mayor cuanto mayor es el amor que le profesa; y por esta razón dicha alegría es plena no sólo por parte de su objeto, sino también de su sujeto. Esta alegría es la consumación de la bienaventuranza humana. Y por eso, con palabras de san Agustín (*Confess*. 1. 10, c. 23), «la felicidad es la alegría producida por la verdad».

Además, siendo Dios la esencia misma de la bondad, es también el bien de todo bien, y de ahí se sigue que, viendo a Dios, se ve todo lo que es bueno, según las palabras que el Señor dirigió a Moisés: «Yo te mostraré a ti todo el bien» (Ex 33, 19). Y poseyendo a Dios se posee todo el bien: «Todos los bienes me vinieron juntamente con ella» (Sb 7, 11). En la posesión de este bien final, mediante la visión de Dios, poseeremos plenamente todos los bienes, por lo que el Señor promete al siervo fiel: «Te encomendaré el gobierno de toda mi hacienda» (Mt 24, 47).

Y como el mal se opone al bien, la presencia de todo bien excluye absolutamente el mal, porque «¿qué tiene que ver la justicia con la iniquidad?, y ¿qué compañía puede haber entre la luz y las tinieblas?» (2 Co 6, 14). Así que, en este bien final, los bienaventurados, además de la satisfacción plena, poseerán un reposo completo y la plena seguridad de estar exentos de todo mal, como leemos en los Proverbios (1, 33): «mas el que me escuchare, reposará exento de todo temor, y nadará en la abundancia libre de todo mal».

También es consecuencia de esta posesión el disfrutar de una paz absoluta y universal, pues en el estado de bienaventuranza, el hombre no tendrá nada que temer: ni la inquietud interior propia del que desea algo que no tiene, ni la molestia causada por males que se padecen o se teme padecer. Allí nada se teme. Cesará la inquietud de los deseos por causa de la posesión completa de todo bien, y también la molestia exterior, por la ausencia de todo mal; una tranquilidad pacífica y perfecta será el resultado. Isaías (32, 18) alude a este estado expresando su perfección: «Y reposará mi pueblo en hermosa mansión de paz»; y para demostrar la causa de esta paz añade: «Y en tabernáculo de seguridad»; confianza que resultará del alejamiento de todo temor del mal y de la posesión de todo bien «en el descanso de la opulencia».

La perfección de este bien final durará por siempre, pues no puede haber mengua de los bienes que el hombre disfruta, porque son eternos e incorruptibles: «Tus ojos verán a Jerusalén, mansión opulenta, un tabernáculo que no podrá ser trasladado a otra parte, porque allí solamente hace nuestro Señor alarde de su magnificencia» (Is 33, 20-21). Toda la perfección de aquel estado consistirá en la fruición de la eternidad divina.

Tampoco puede ser alterado por la corrupción de los que de él gocen, porque, o serán naturalmente incorruptibles, como los hombres, según las palabras del Apóstol (1 Co 15, 53): «Es necesario que este cuerpo corruptible sea revestido de incorruptibilidad», o como leemos en el Apocalipsis (2, 12): «Al que venciere, yo le haré columna en el templo de mi Dios, de donde no saldrá jamás fuera».

Tampoco podrá cesar este estado porque la voluntad humana se hastíe, pues cuanto más se ve a Dios, que es la esencia de la bondad, tanto más se le ama, y tanto más se desea gozar de Él, según las palabras del Eclesiástico (24, 29): «Los que de Mí comen tienen siempre hambre de mí, y tienen siempre sed los que de Mí beben». Por esto dice san Pedro (1, 1, 12) de los ángeles que ven a Dios: «En cuyas cosas o misterios los ángeles mismos desean penetrar con su vista».

Este estado tampoco será destruido por los ataques de enemigo alguno, porque en él cesará la molestia de todo mal: «No habrá allí león (esto es, diablo que acometa), ni bestia alguna feroz (esto es hombre malo) transitará por dicho camino, ni allí se hallará» (Is 35, 9). Por esta razón dice Nuestro Señor Jesucristo hablando de sus ovejas, que no perecerán jamás, y que nadie las arrebatará de su mano (cfr. Jn 10, 28).

Tampoco cesará este estado porque Dios excluya a alguien de él, porque no puede haber culpa donde no puede haber ningún mal, como da a entender Isaías (60, 21): «El pueblo tuyo se compondrá de todos los justos». Y tampoco habrá cambio por la elevación a un bien superior, como acaece algunas veces en este mundo cuando Dios priva a los justos de los consuelos espirituales y de otros beneficios suyos, para que los busquen con más avidez y reconozcan su debilidad, porque este estado no es un estado de enmienda o progreso, sino de perfección final. Por ello dice Nuestro Señor: «Y al que viene a Mí no le desecharé» (Jn 6, 37). Este estado, en fin, dará la posesión perpetua de todos estos bienes según las palabras del salmo (5, 12): «Que se alegren los que se acogen a Ti con júbilo eterno».

El reino de que hablamos es, por tanto, la felicidad perfecta, pues consiste en la suficiencia inmutable de todo bien. Y como los hombres desean naturalmente la felicidad, es una consecuencia necsaria que todos deseen el reino de Dios.

2. «De lo que no se puede hablar mejor es callarse»

La filosofía no basta; es necesaria otra doctrina[6]

In Sent., I, q. 1.

Quienes han pensado sensatamente han puesto el fin de la vida humana en la contemplación de Dios. Tal contemplación es doble. Una, imperfecta, mediante las criaturas... que es la felicidad en esta vida: a ella se ordena todo el conocimiento filosófico... La otra es la contemplación de Dios, mediante la cual es visto de forma inmediata por su esencia. Es perfecta, tendrá lugar en la otra vida y es posible a los hombres presupuesta la fe.

Es conveniente que lo que se ordena a un determinado fin, sea proporcionado a él; por eso el hombre es conducido a esa contemplación durante esta vida por medio de un conocimiento no tenido a partir de las criaturas, sino de forma inmediata, inspirado por una luz divina; y tal es la doctrina de la teología (...).

Ad 2 m.: La filosofía basta para la perfección de la inteligencia según el conocimiento natural, y del afecto según la virtud adquirida. Pero conviene que haya otra ciencia mediante la cual se perfeccione la inteligencia en cuanto al conocimiento infuso, y el afecto en cuanto al amor gratuito.

In Boet. De Trin., q. 2, 3.

Los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de modo que no la destruyen, sino que más bien la perfeccionan. Por tanto, la luz de la fe, que se nos infunde gratuitamente, tampoco destruye la luz natural de la razón, infundida por Dios en el hombre. Y aunque la luz natural de la mente humana es insuficiente para entender las verdades reveladas, sin embargo, es imposible que lo que Dios nos revela sea contrario a lo que conocemos naturalmente; pues querría decir que uno de los dos sería falso: Y como ambos conocimientos los tenemos por virtud divina, Dios sería autor de la falsedad, lo cual es imposible (...).

Así como la sagrada doctrina se fundamenta en la luz de la fe, la filosofía lo hace en la luz natural de la razón; por lo cual es imposible que las verdades filosóficas sean contrarias a las de la fe, pues les son inferiores. Contienen, sin embargo, algunas semejanzas suyas, y algunos preámbulos de la fe, del mismo modo que la naturaleza es preámbulo de la gracia.

6. Lugar paralelo: *Summa Theol.*, 2-2, q. 2, a. 3 y 4.

Si en lo que dicen los filósofos se encontrase algo contrario a la fe, eso no sería verdadera filosofía, sino abuso de la misma, causado por un defecto de razonamiento (...).

Al usar la filosofía se puede errar de dos maneras. Por una parte, utilizando verdades contrarias a la fe, que no son producto de la filosofía, sino de la corrupción o abuso de ésta, como hizo Orígenes. Por otra parte, pretendiendo encerrar en los límites de la filosofía verdades de fe; es decir, como si alguien quisiera creer sólo lo que se puede demostrar mediante la filosofía; cuando, por el contrario, la filosofía ha de ser reconducida a los fines de la fe, como dice el Apóstol (2 Co 10, 5): «Sometiendo todo intelecto al servicio de Cristo».

Obj. 5ª: En la Escritura, la sabiduría del siglo se significa frecuentemente por el agua, y la divina por el vino. Pero, según Isaías (1, 22) son reprochados los taberneros que echan agua al vino. Por tanto, también han de censurarse los doctores que mezclan la sagrada doctrina con pruebas filosóficas.

Ad 5 m.: Las argumentaciones no se han de basar en expresiones figuradas por lo que el Maestro, en el *Liber sententiarum*, y Dionisio, en la *Epistula ad Titum*, dicen que la teología simbólica no es demostrativa, y principalmente porque no es propia de ningún autor. No obstante, se puede decir que cuando una de dos cosas pasa a ser la otra, no se produce una combinación, sino sólo cuando la naturaleza de ambas se altera. Por tanto, los que en la sagrada doctrina utilizan los argumentos filosóficos, sometiéndolos a la fe, no mezclan vino con agua, sino que convierten el agua en vino.

Cont. Gentes, I, 4.

Nos ocupamos aquí de verdades acerca de lo divino que son accesibles a la razón que se proponen para ser creídas. Si se abandonase al esfuerzo de la razón su descubrimiento, se seguirían tres inconvenientes. El primero, que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos incapacitados para hallar la verdad, que es fruto de investigación esforzada, por tres causas: unos por mala complexión fisiológica, que les indispone naturalmente para conocer; estos de ninguna manera llegarían al sumo grado de saber humano, que es conocer a Dios. Otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares. Es necesario que entre los hombres haya algunos que se dediquen a la administración de los bienes temporales, y éstos no pueden dedicar a la investigación el tiempo que se requeriría para llegar a la suma dignidad del saber humano consistente en el conocimiento de Dios. La pereza es también un impedimento para otros. Hay que

saber previamente otras cosas, para poder hacerse con lo que la razón puede inquirir acerca de Dios; porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios. Por eso la metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía. Por consiguiente, no puede llegarse al conocimiento de esa verdad sino a fuerza de intenso trabajo de investigación, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha metido en el alma de los hombres el deseo de esa verdad.

El segundo inconveniente es que los que llegan a apoderarse de esa verdad lo hacen con dificultad y después de mucho tiempo, ya que, por su misma profundidad, el entendimiento humano no es idóneo para apoderarse racionalmente de ella sino después de largo ejercicio; o bien por lo mucho que se requiere saber antes, como se acaba de decir, y, además, porque en el tiempo de la juventud, el alma «que se hace prudente y sabia en la quietud», como se dice en los *Físicos* (VII, c. 3, 7; 247 b), está sujeta al vaivén de los movimientos pasionales y no en condiciones para conocer tan alta verdad. La humanidad, por tanto, permanecería inmersa en grandes tinieblas de ignorancia, si para llegar a Dios sólo tuviera expedita la vía racional, ya que el conocimiento de Dios, que hace a los hombres perfectos y buenos en sumo grado, lo verificarían únicamente algunos pocos, y éstos después de mucho tiempo.

El tercer inconveniente es que, por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir y por la confusión de fantasmas, la mayor parte de las veces el error se mezcla en la investigación racional, y, por tanto, para muchos serían dudosas verdades que realmente están demostradas, ya que ignoran la fuerza de la demostración, y principalmente viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias. Por otra parte, entre muchas verdades demostradas se introduce de vez en cuando algo falso que no se demuestra, sino que se acepta por una razón probable o sofística, reputada como veradera demostración. Por esto fue necesario presentar a los hombres, por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas.

La divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede descubrir, para que todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda o error.

En este sentido se afirma en la Epístola a los de Éfeso (4, 17): «Os digo, pues, y os exhorto en el Señor a que no viváis como los gentiles en la vacuidad de sus pensamientos, oscurecida la razón». Y en Isaías (54, 13): «Todos tus hijos serán adoctrinados por el Señor».

Cont. Gentes, I, 5.

Creen algunos que no debe ser propuesto al hombre como de fe lo que la razón es incapaz de comprender, porque la divina sabiduría provee a cada uno según su naturaleza. Se ha de probar por ello que también es necesario al hombre que le sean propuestas de manera divina para ser creídas incluso cosas que rebasan la razón. En efecto, nadie tiende a algo por un deseo o inclinación, si no le es previamente conocido. Y puesto que los hombres están ordenados por la Providencia divina a un bien más alto que el que la limitación humana puede experimentar en esta vida, como veremos más adelante, es necesario evocar al alma un bien superior, que trascienda las posibilidades actuales de la razón, para que aprenda a desear y a tender diligentemente a lo que está totalmente por encima de la vida presente. Y esto compete principalmente a la religión cristiana, que nos ofrece de modo singular los bienes espirituales y eternos. Por eso en ella se proponen verdades que superan a la investigación racional. La ley antigua, en cambio, que prometía bienes temporales, expuso muy pocas verdades no accesibles a la razón natural. En este sentido, los filósofos se esforzaron por conducir a los hombres desde los deleites sensibles al decoro, por mostrar que hay bienes superiores a los sensibles, cuyo sabor, mucho más suave, únicamente lo gozan quienes se dedican a las virtudes tanto activas como contemplativas.

Es también necesario proponer esta verdad para ser creída a los hombres con el fin de tener un conocimiento más verdadero acerca de Dios. Sólo poseeremos un conocimiento verdadero de Dios, cuando creamos que está sobre todo lo que es posble pensar de Él, por cuanto la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre, como hemos dicho (c. 3). Porque el hecho de que se le proponga como de fe alguna verdad divina trascendente, afirma al hombre en el convencimiento de que Dios está por encima de cuanto puede pensar.

Una nueva utilidad proviene de la represión de la presunción, que es madre del error. Pues hay algunos tan engreídos por la agudeza de su ingenio, que creen poder abarcar toda la naturaleza de las cosas, pensando que es verdadero lo que ven y falso lo que no ven. Para librar al alma de esta presunción y hacerla venir a una humilde investigación de la verdad, fue necesario que se propusiera al hombre, Dios mediante, algunas cosas que excedieran plenamente la capacidad de su entendimiento.

Otra utilidad se muestra en lo dicho por el Filósofo (*Ethic* X, c. 7, 8; 1177 b). Un cierto Simónides, queriendo persuadir al hombre para que abandonara el conocimiento de lo divino y se aplicase a las cosas humanas, decía que «al hombre le conviene saber lo humano y al mortal lo mortal». Contra él argumentaba

Aristóteles de este modo: «El hombre debe entregarse, en la medida de lo posible, al estudio de lo inmortal y divino». Por eso en el *De los animales* (XI, c. 5; 644 b), dice que, por muy poco que sea lo que captamos de las substancias superiores, ese poco es más amado y deseado que todo el conocimiento de las inferiores. Y también en el *Del cielo y del mundo* (II, c. 12, 1; 291 b) dice que si al proponer cuestiones sobre los cuerpos celestes, pueden ser resueltas, aunque sea mediante una solución limitada y dialéctica, tiene lugar en el interlocutor una gran satisfacción. De todo lo cual se sigue que, aunque sea imperfecto, el conocimiento de las substancias superiores confiere al alma una gran perfección, y, por lo mismo, la razón humana se perfecciona si, al menos, posee de alguna manera, por la fe, lo que no puede comprender por exceder sus posibilidades naturales.

A este propósito la Escritura dice: «Muchas cosas se te han manifestado que están por encima del conocimiento humano» (Si 3, 25). Y en la Epístola a los Corintios: Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios; pero Dios nos las ha revelado por su Espíritu» (1 Co 2, 10-11).

Summa Theol., 1, q. 1, 1.

Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y esto porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón. Dice Isaías (64, 3): «¡Dios! Nadie ha visto lo que tienes preparado para los que te aman. Sólo Tú».

El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia Él pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana.

Más aún. Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación.

Así pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos acerca de lo divino, por revelación divina. Por ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación.

Ad 1 m.: El hombre no debe analizar con sus solas fuerzas naturales lo que excede su comprensión; sin embargo esto que le excede ha sido revelado por Dios para ser aceptado por la fe...

De Verit., 14, 10.

Es necesario tener fe de las cosas que están por encima de la razón para conseguir la vida eterna. La perfección suprema a la que el hombre se ordena es el conocimiento perfecto de Dios, al que por cierto no puede llegar a no ser mediante la acción y la instrucción de Dios, que es el único perfecto conocedor de sí mismo. El hombre no es capaz de forma inmediata de un conocimiento perfecto: luego necesita recibir, mediante la fe, algunas cosas que le lleven hasta ese conocimiento perfecto. Algunas de ellas son tales que no puede conocerlas perfectamente ahora, porque exceden totalmente la fuerza de la razón. De ahí que tales cosas deban ser creídas a lo largo de esta vida; serán objeto de visión en la otra.

III

HABLAR

Fundamento para poder decir algo

Summa Theol., 1 q. 13, 1.

Hemos demostrado que en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, pero que le conocemos mediante las criaturas en cuanto que es su principio. (...) Por consiguiente podemos nombrarle por las criaturas, pero no en forma que el nombre que lo significa exprese la esencia divina.

Comp. Theol., I, 201.

Por este medio (la Encarnación) Dios dio al hombre un signo de aquella feliz unión que por la operación de la inteligencia existirá entre el entendimiento creado y el espíritu increado. Después de que Dios se ha unido al hombre asumiendo su naturaleza ya no resulta increíble que el entendimiento de la criatura pueda estar unido a Dios en la visión de su esencia.

1. El hablar «light»

Superar toda superstición

Summa Theol., 2-2, q. 92, 1.

La superstición es un vicio opuesto a la religión por exceso, no porque ofrezca a Dios más, en lo que a culto divino se refiere, que lo que la verdadera religión le ofrece, sino por el hecho de rendir culto divino a quien no debe o del modo que no debe.

93, 1 ad 1 m.

Por ser Dios la verdad, tan sólo le invocan los que le dan culto en espíritu y verdad, como se nos dice en Jn (4, 24). Según esto, el culto que contiene falsedad nada tiene que ver, propiamente, con la invocación dirigida a Dios, que nos salva.

93, 2 sol.

Cabe decir que una cosa es superflua de dos modos. Primero, por razón de su cantidad absoluta y, en este sentido, nada sobra en el culto divino, porque nada puede hacer el hombre que no sea menos que lo que a Dios debe. En segundo lugar, por razón de su cantidad proporcional, porque, sin duda alguna, resulta desproporcionado lo que hace con el fin al que se ordena. Pues el fin del culto divino es que el hombre dé gloria a Dios y se someta a Él en alma y cuerpo. En consecuencia, nada de lo que el hombre haga para honra y gloria de Dios, y para someter a Dios su alma e incluso su cuerpo, refrenando moderadamente las concupiscencias de la carne conforme a lo que disponen las leyes de Dios y de la Iglesia, y las costumbres de aquellos con quienes convive, resulta superfluo.

Y si algo hay que de suyo nada tiene que ver con la gloria de Dios ni con la elevación de nuestra mente hacia Él, o con lo de refrenar moderadamente los apetitos de la carne, o que incluso está situado al margen de las leyes de Dios o de la Iglesia o va contra las costumbres generalmente reconocidas, que, según dice san Agustín (*Ad Casul. Ep.* 36, c. 1), «tienen fuerza de ley»; todo ello, en estos casos, se ha de considerar como superfluo y supersticioso, ya que, al consistir solamente en actos exteriores, no forma parte del culto de Dios. De ahí el que san Agustín, en el libro *De Vera Relig.* (c. 3), alegue a este propósito en contra de los supersticiosos, que se preocupan sobre todo de las exterioridades, estas palabras de Lc (17, 21): «El reino de Dios está en vuestro interior».

Llamada a la autenticidad[7]

Summa Theol., 2-2 q. 111, 1[8].

Es propio de la virtud de la verdad el que uno se manifieste, por medio de signos exteriores, tal cual es. Pero signos exteriores son no sólo las palabras, sino también las obras. Luego así como se opone a la verdad el que uno diga una cosa y piense otra, que es en lo que consiste la mentira, así también se le opone el que uno dé a entender con acciones u otras cosas acerca de su persona lo contrario de lo que hay, que es a lo que propiamente llamamos simulación. Luego la simulación, propiamente hablando, es una mentira expresada con hechos o cosas. Ahora bien: lo de menos es el que se mienta con palabras o con otro hecho cualquiera, como hemos dicho. Luego como toda mentira es pecado, conforme a lo dicho, se sigue que lo es también toda simulación.

7. Lugares paralelos: *In IV Sent.*, d. 16, q. 4, a. 1, q. 2.
In IV Ethic., lect. 15.

8. Lugar paralelo: *In Thren.*, c. 4.

2. ¿Cómo? Analogía

Lo que puede decirse de Dios

Cont. Gentes, I, 30.

Podemos considerar qué puede y qué no puede decirse de Dios, qué es lo que se afirma sólo de Él y también lo que se dice de Él y de las demás cosas juntamente.

Por estar en Dios pero de modo más eminente toda perfección de la criatura, cualquier nombre que signifique una perfección absoluta, sin defecto alguno, se predica de Dios y de las criaturas: como, por ejemplo, la «bondad», la «sabiduría», la «existencia», etc. Pero los nombres que expresan perfecciones con modalidades propias de las criaturas no pueden aplicarse a Dios, a no ser por analogía y metáfora, por las que suele aplicarse a otro lo que es propio de un determinado ser; se dice, por ejemplo, que tal hombre «es una piedra», por la dureza de su emtemdimiento. De esta clase son todos los nombres que designan la especie de un ser creado, como «hombre» y «piedra»: pues a toda especie corresponde un determinado modo de perfección y de ser. Y lo mismo hay que decir de cualquier nombre que signifique las propiedades de los seres, las cuales proceden de los principios propios de la especie. Por lo que no se atribuyen a Dios sino metafóricamente. En cambio, los nombres que significan estas mismas perfecciones de un modo supereminente, aplicable a Dios, se afirman solamente de Él, como «sumo bien», «primer ser» y otros semejantes.

Decimos que algunos de los nombres citados expresan perfección sin defecto alguno en cuanto al objeto para cuya significación fue impuesto el nombre, pues, en cuanto al modo de significar, todo nombre es defectuoso. En efecto, nombramos a los seres del mismo modo que los conocemos. Y nuestro entendimiento, puesto que recibe el principio del conocimiento de los sentidos, no trasciende el modo que encuentra en los seres sensibles, en los que una cosa es la forma y otra el sujeto de la misma, por la composición de materia y forma. En estos seres la forma es ciertamente simple, pero imperfecta, es decir, no subsistente; en cambio el sujeto es subsistente, pero no simple, si bien tiene concreción. De aquí que todo lo que nuestro entendimiento concibe como subsistente lo expresa en alguna concreción, y lo que concibe como simple no lo expresa como «*lo que* es», sino «*por lo que* es».

Y así, en todos los nombres que decimos, hay una imperfección en cuanto al modo de significar, que no conviene a Dios, aunque le convenga en un grado eminente lo significado por el nombre, como se ve claro en los nombres de «bondad» y de «bien»; pues «la bondad», en efecto, significa como no subsistente, y «el bien» significa como concreto. Y en este sentido ningún nombre es aplicado a Dios con propiedad, sino solamente en cuanto a aquello para cuya significación fue el nombre impuesto. Estos nombres... pueden afirmarse y negarse de Dios; afirmarse en cuanto a la significación del nombre, y negarse en cuanto al modo de significar.

El grado de supereminencia con que se encuentran en Dios dichas perfecciones no puede expresarse por nombres nuestros, sino, o por negación, como cuando decimos Dios «eterno» o «infinito», o por relación del mismo Dios con los otros seres, como cuando decimos «causa primera» o «sumo bien». En realidad, no podemos captar lo que es Dios, sino lo que no es y la relación que con Él guardan los otros seres.

La diversidad de nombres no lesiona Su simplicidad

Cont. Gentes, I, 31.

Hemos dicho que se atribuyen a Dios las perfecciones de los otros seres, de la misma manera que se hallan los efectos en las causas equívocas. Y estos efectos están en sus causas virtualmente, como el calor en el sol. Pero esta virtud, si no fuese de alguna manera del género del calor, el sol, al obrar por ella, no produciría algo semejante a sí. Precisamente por esta virtud se dice que el sol es cálido, no sólo porque produce calor, sino también porque la virtud con que obra es conforme al calor. Sin embargo, con la misma virtud con que el sol produce calor, hace otros muchos efectos en los cuerpos inferiores, por ejemplo, la sequedad. Y así, el calor y la sequedad, que en el fuego son cualidades diversas, se atribuyen al sol por razón de una misma virtud. De igual modo, todas las perfecciones que convienen a los otros seres por diversas formas es necesario atribuirlas a Dios por razón de una misma virtud, que no es otra cosa que su propia esencia, ya que, como dijimos, nada puede sea accidental en Él. Así pues, llamamos «sabio» a Dios, no sólo en cuanto es autor de la sabiduría, sino también porque, en la medida que nosotros somos sabios, imitamos de alguna manera su virtud, que nos hace sabios. En cambio no le llamamos «piedra», aunque sea el hacedor de ella, porque el nombre de piedra significa un determinado modo de ser, que distingue la piedra de Dios; imita, sin embargo, la piedra a Dios en cuanto Él es causa y razón de su ser, de la bondad y de otros atributos, igual que le imitan las demás criaturas (...).

Así pues, Dios posee, por su ser uno y simple, la perfección absoluta que los otros seres consiguen por diferentes medios y en un grado mucho menor.

Es evidente, por consiguiente, la necesidad de dar a Dios muchos nombres. Porque no podemos conocerle naturalmente, sino llegando a Él por medio de sus efectos, es necesario que sean diversos los nombres con que expresamos sus perfecciones, así como son varias las perfecciones que encontramos en las cosas. Si, en cambio, pudiéramos entender la esencia divina como ella es y aplicarle un nombre propio, la expresaríamos con un solo nombre, que es lo que se promete a los que verán a Dios en su esencia: «En aquel día será uno el Señor y uno su nombre» (Za 14, 9).

Nada se dice unívocamente de Dios y de las cosas

Cont. Gentes, I, 32.

Evidentemente, nada puede decirse unívocamente de Dios y de las cosas. El efecto que no recibe una forma específicamente semejante a aquélla con la que el agente obra, no puede recibir el nombre procedente de la forma, en sentido unívoco; y así no se dice en sentido unívoco «cálido» refiriéndose al fuego producido por el sol y al mismo sol. Ahora bien, las formas de los seres causados por Dios no llegan a imitar específicamente la virtud divina, porque reciben, separadamente y en particular, lo que en Dios es universal y simple. Es, por lo tanto, claro que de Dios y de las cosas nada puede decirse unívocamente.

Más aún: Si un efecto alcanza la especie de la causa, no conseguirá denominación unívoca, si no recibe la forma según el mismo modo de ser que la especie. No se dice por ejemplo, «casa» unívocamente de la que concibe en su mente el arte y de la que está en la materia, porque la forma de la casa tiene ser distinto en una y en otra. Ahora bien, los otros seres, aunque consiguiesen una forma totalmente semejante, no la tendrían según el mismo modo de ser, pues en Dios, como queda demostrado, nada hay que no sea el propio ser divino, lo que no ocurre en los otros seres. Por tanto es inposible que algo pueda decirse unívocamente de Dios y de las cosas.

Ni todo es equívoco

Cont. Gentes, I, 33.

No todo lo que se afirma de Dios y de las cosas se dice de forma puramente equívoca, como ocurre con lo que es casualmente equívoco.

Pues en las cosas que son equívocas casualmente no hay orden o relación de una a otra, sino que es totalmente accidental el que se atribuya un mismo nombre a diversas cosas, dado que el nombre impuesto a una de ellas no significa que tenga relación con otra. Pero esto no sucede en los nombres que se dicen de Dios y de las criaturas. Pues es claro que, en lo común de estos nombres, existe un orden de la causa a lo causado...

En donde se da pura equivocidad no hay semejanza, sino sólo unidad de nombre. Pero hemos visto claramente que hay una cierta semejanza de las cosas con Dios. Se ha de concluir, pues, que nada se dice de Dios según pura equivocidad.

Cuando una cosa se afirma de otras muchas con pura denominación equívoca, no podemos llegar por una de ellas al conocimiento de otra, pues el conocimiento de las cosas no depende de los nombres, sino de la razón de (darles) esos nombres. Pero por lo dicho se ve claramente que llegamos al conocimiento de lo divino por lo que hallamos en la criaturas...

Lo equívoco del nombre impide el proceso de la argumentación. Así pues, si nada se afirmase de Dios y de las criaturas sino con denominación puramente equívoca, no sería posible hacer argumentación alguna que proceda de las criaturas hasta Dios. Lo contrario es patente por todos cuantos han hablado de lo divino.

Inútilmente se da nombre a algo, si por el nombre no se conoce algo de la cosa. Pero si los nombres se dicen de Dios y de las criaturas del todo equívocamente, por tales nombres no conoceríamos nada de Dios, puesto que la significación de esos nombres nos es conocida sólo en cuanto se afirma de las criaturas. En vano, pues, se diría de Dios que es «ser», «bueno» o cualquier otra perfección semejante.

Si se replicara que por estos nombres conocemos de Dios únicamente lo que no es, como, por ejemplo, que se le llame «viviento» sencillamente por razón de que no es del género de las cosas inanimadas (y lo mismo diríamos de otros atributos), sería necesario al menos, que «vivo» dicho de Dios y de las criaturas, convenga en la negación de inanimado. Y así ya no sería algo puramente equívoco.

Se dice analógicamente

Cont. Gentes, I, 34.

Cuanto se afirma de Dios y de las cosas se dice no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, o sea, por orden o relación a alguna cosa.

Lo que puede ocurrir de dos maneras: La primera, cuando muchos guardan relación con uno solo; por ejemplo, con respecto a una única salud, se aplica el concepto «sano», al animal como sujeto, a la medicina como causa, al alimento como conservador, y a la orina como síntoma.

La segunda manera es cuando se considera el orden o relación que guardan dos cosas entre sí, y no con otra; por ejemplo el «ser» se predica de la substancia y del accidente, pues éste dice relación a la substancia, y no porque la substancia y el accidente se refieran a un tercero.

Por lo tanto, dichos nombres no se dicen analógicamente de Dios y de las cosas en el primer sentido, sino en el segundo; pues de otro modo sería necesario suponer algo anterior a Dios.

Pero en una tal predicación analógica, unas veces el orden es idéntico con respecto al nombre y con respecto a la cosa, y otras no. Pues el orden nominal responde al orden del conocimiento, porque es la expresión del concepto inteligible. Luego cuando lo que es primero en la realidad lo es también conceptualmente, ocupará el primer lugar tanto si atendemos a la significación del nombre como a la naturaleza de la cosa; por ejemplo, la substancia es antes que el accidente: en cuanto a la naturaleza, porque es causa del mismo; y en cuanto al conocimiento, porque entra en su definición.

Y por esto el «ente» se dice antes de la substancia que del accidente, no sólo realmente, sino incluso conceptualmente. Pero cuando lo que es primero en la realidad es posterior en el conocimiento, entonces, en las cosas analógicas no es el mismo el orden real y el orden conceptual: por ejemplo, el poder de sanar que hay en las cosas sanativas es naturalmente anterior a la salud que radica en el animal, como la causa es anterior al efecto. Pero como conocemos tal poder por el efecto, por eso lo conceptuamos por él. De donde se sigue que, siendo lo sanativo anterior en el orden real, se llame, sin embargo, «sano» al animal con anterioridad nominal.

Comp. Theol., I, 27.

Los nombres no se dicen de Dios y de las demás cosas ni del todo unívocamente ni del todo equívocamente. No se pueden decir unívocamente, por cuanto la definición de lo que se dice de la creatura no es la definición de lo que se dice de Dios: lo que se dijera unívocamente tendría la misma definición. De modo semejante decimos que tampoco se puede decir equívocamente. En las cosas que son casualmente equívocas, a una cosa se le pone el mismo nombre de otra sin que haya nada que ver entre ambas, de tal modo que no se puede razonar nada de alguna de ellas a partir de la otra. Pero equellos nombres que se dicen de Dios y de otras cosas, se atribuyen a Dios en razón de una cierta relación que dice a esas cosas en la que el intelecto considera los significados. Por lo que

puede raciocinarse acerca de Dios por medio de otras cosas. No hay pues equivocismo total entre lo que se dice de Dios y de otras cosas.

Se dicen, por tanto, según analogía, es decir según la proporción que tienen a una cosa. Por cuanto comparamos las demás cosas con Dios como con su primer origen, atribuimos a Dios los nombres que significan las perfecciones de otras cosas. De donde es evidente que en cuanto al origen de los nombres, éstos se dicen, ante todo, de las criaturas (pues el intelecto que nombra asciende de la criatura hasta Dios); sin embargo en cuanto a la cosa significada por ese mismo nombre, ante todo se dice de Dios, de quien descienden las perfecciones a las demás cosas.

Summa Theol., 1, q. 13, 5.

Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente, recibe la semejanza del agente, no total y perfecta sino deficiente, de manera que las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están unidas y simplificadas, a la manera como el sol con una misma energía produce en los seres inferiores formas varias y multiformes. Así las perfecciones que en las criaturas están diseminadas y dispersas, preexisten y están identificadas en Dios, según ya hemos dicho. Y por tanto cuando a las criaturas se aplica algún nombre de perfección, éste la significa o expresa como cosa de naturaleza distinta de todo lo demás que hay en aquella criatura. Por ejemplo, cuando aplicamos a un hombre el calificativo de «sabio», significamos una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su ser y de todo lo demás. Pero cuando aplicamos este calificativo a Dios, no pretendemos significar cosa distinta de la esencia, del poder o del saber divinos; y por esto, cuando el término «sabio» se aplica al hombre, en cierto modo circunscribe y diferencia la cualidad significada; pero cuando se aplica a Dios, deja la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término. Por donde se ve que el término «sabio», u otro cualquiera, no se aplica en el mismo sentido al hombre y a Dios, y por tanto que no hay término alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas.

Pero tampoco se les aplica en sentido puramente equívoco, como han querido algunos, pues en este caso no sería posible conocer ni demostrar nada referente a Dios, y se incurriría siempre en la falacia llamada de equivocidad, todo ello opuesto tanto a los filósofos, que demuestran muchas cosas acerca de Dios, como al Apóstol cuando dice: «Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por medio de las criaturas» (Rm 1, 20).

Por consiguiente, se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea, de proporción, que, tratándose de nombres, puede ocurrir de dos maneras: bien porque muchos términos guardan proporción con uno solo (por ejemplo, el vocablo «sana», que se aplica a una medicina y a la orina, pues una y otra dicen orden y guardan proporción con la salud del animal como causa y como signo respectivamente), o bien porque uno guarda proporción con otro, como el mismo vocablo «sano», que se aplica al medicamento y al animal, por cuanto el medicamento es causa de la salud del animal.

De este segundo modo es como decimos algunas cosas de Dios y de las criaturas, en sentido no unívoco ni meramente equívoco, sino análogo, pues como hemos dicho no podemos denominar a Dios más que por las criaturas. Por consiguiente lo que se diga de Dios y de las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten, de modo más elevado, todas las perfecciones de los seres.

Este modo de ser común, es intermedio entre la pura equivocidad y la simple univocidad, pues los términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como ocurre a los equívocos; sino que el vocablo que se aplica así a muchos, expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado. Como el término «sano», aplicado a la orina significa indicio de salud del animal, y aplicado a un medicamento significa causa de esa misma salud.

De Verit. 2, 11.

Es imposible decir algo unívocamente de la criatura y de Dios, pues en las cosas unívocas es común la razón por la que se les aplica el mismo nombre, de modo que las cosas que son unívocas son iguales en algo, a saber, en aquello que se refiere a la razón del nombre; si bien en lo que se refiere al ser, una pueda ser anterior o posterior a la otra. Así pasa con los números: todos iguales en cuanto números, aunque uno preceda a otro según el nombre. La criatura, aunque imite a Dios, no puede alcanzar que algo convenga bajo la misma razón a ella y a Dios. Lo que se encuentra en diversos sujetos según la misma razón, es a ellos substancialmente común, pero es distinto según el ser. Lo que está en Dios constituye su propio ser, por cuanto en él la esencia y el ser son lo mismo: la ciencia en Dios es lo mismo que el ser esciente. De donde, como el ser que es propio de una cosa no puede comunicarse a otra, es imposible que la criatura alcance la misma razón de tener algo que tenga Dios, como es imposible que llegue al mismo ser de Dios (...).

Luego se ha de decir que el nombre de ciencia se dice de la ciencia de Dios y de la nuestra ni del todo unívocamente ni de modo puramente equívoco; sino según la analogía, que es lo mismo que decir de manera proporcional. Esta conveniencia proporcional puede ser de dos maneras: y también doble puede ser la analogía. Hay una cierta conveniencia entre aquellas cosas en las que existe proporción mutua, por cuanto entre ellas hay también mutua distancia y relación, como ocurre con el dos respecto a la unidad, de la que es el doble; a veces la conveniencia se considera en dos cosas entre las que no hay proporción, sino más bien semejanza mutua de dos proporciones, como ocurre con el seis y el cuatro que son respectivamente el doble del tres y del dos.

La primera conveniencia es «de proporción» y la segunda «de proporcionalidad»; de donde según el modo de la primera conveniencia encontramos que algo se dice analógicamente de dos cosas cuando una de ellas se puede relacionar con la otra; como el «ser» se dice de la substancia y del accidente por el modo de hallarse entre sí aquélla y éste, y «sano» se dice de la orina y del animal por cuanto la orina tiene algún parecido con la salud del animal.

Alguna vez, en cambio, se dice algo analógicamente según el segundo modo de conveniencia, como cuando «vista» se dice de la corporal o de la intelectual, por cuanto la vista es al ojo como el intelecto es a la mente. Como en las cosas que se dicen analógicamente según el primer modo ha de haber algo en que convengan, es imposible que algo se diga analógicamente de esta forma de Dios y de la criatura; pues no hay conveniencia alguna en la criatura respecto a Dios mediante la cual pueda determinarse la perfección divina. Pero en el segundo modo de analogía no se tiene en cuenta conveniencia alguna entre aquellas cosas que, por analogía, tienen algo en común. De este modo, pues, nada se opone a que se pueda decir algo analógicamente de Dios y de la criatura. Pero incluso esto puede ocurrir de dos maneras: a veces el nombre común en su principal significado supone algo en lo que no puede darse conveniencia entre Dios y la criatura del modo antedicho. Así ocurre en todo lo que se dice simbólicamente de Dios, como cuando se le llama «león», «sol», y cosas semejantes. En la definición de estas cosas hay una referencia material que no puede atribuirse a Dios. Otras veces, en cambio, el nombre que se dice de Dios y de la criatura no es afectado por una significación principal según la cual no pueda darse alguna conveniencia entre Dios y la criatura: así en todos los nombres en cuya definición no va incluido defecto ni dependen esencialmente de la materia, como «ser», «bueno» y otros así.

3. Sobre el uso de alegorías, símbolos, metáforas y parábolas en teología

Diversidad de estilos en la expresión

In Sent., I, prol., a. 5, obj. 1ª y 3ª y sol.

Obj. 1ª. Es propio de la más noble ciencia el más noble modo. Pero el modo es tanto más noble cuanto más artificial. Luego ésta, que es ciencia nobilísima, debe usar modo artificialísimo.

Obj. 3ª. No deben tener un único modo las ciencias que difieren entre sí máximamente. Pero la poética que contiene un mínimo de verdad es lo más diferente que cabe de esta ciencia, que es verísima. Luego como la poética procede mediante locuciones metafóricas, el modo de la sagrada doctrina no debe ser tal.

Sol. El modo de cada ciencia debe buscarse según la consideración de la materia, como dice Boecio (I *de Trin.*) y el Filósofo (I *Etic.*) (...). Y como estos principios no son proporcionados a la razón humana en el estado de viadores, en el cual se reciben a partir de lo sensible, conviene por eso ser conducidos a su conocimiento mediante semejanzas sensibles: de donde se sigue que conviene que el modo de esta ciencia sea metafórico, o simbólico o parabólico. Mediante estos principios se procede a tres cosas en la Sagrada Escritura: a la destrucción de los errores, que no sería posible sin argumentos. De donde, en ocasiones, su modo de proceder deberá ser argumentativo, ya por autoridad o ya por razones y semejanzas naturales. Se procede también a instruir sobre las costumbres; y en este sentido debe actuar preceptivamente, como lo hace la ley; conminando o prometiendo, como lo hacen los profetas; o narrando ejemplos, como se hace en las historias. En tercer lugar se procede a la contemplación de la verdad en cuestiones de Sagrada Escritura, y a este propósito lo debe hacer argumentando...

Ad 1 m.: Se llama artificial al modo que concuerda con la materia; de donde el modo que es artificial en geometría no lo es en ética. Según esto, el modo de esta ciencia es sumamanete artificial, pues es sumamente peculiar de su materia.

Ad 3 m.: La ciencia poética es de las que por defecto de verdad no pueden ser captadas por la razón; y por eso conviene que la razón sea seducida me-

diante algunas semejanzas. Como la sagrada doctrina es de las (ciencias) que están por encima de la razón, por eso el modo simbólico es común a la sagrada doctrina y a la poética, pues a una y a otra la razón no es proporcionada.

Deben usarse metáforas

Summa Theol., 1, q. 1, a. 9, obj. 1ª y sol.

Obj. 1ª. No parece que le competa a esta ciencia, que es la suprema entre todas, usar lo que es propio de la ínfima. Emplear imágenes y figuras es propio de la poética, que es la ínfima entre todas las doctrinas. Luego no conviene a la Sagrada Escritura usar de tales semejanzas.

Por otra parte, se dice en Oseas (12, 10): «Yo multipliqué mis visiones y propuse semejanzas por los profetas». Pero transmitir algo bajo semejanzas es metafórico. Luego es pertinente usar metáforas en la sagrada doctrina.

Sol. Es conveniente que la Sagrada Escritura proponga lo divino y espiritual bajo semejanza de cosas corporales, pues Dios dota a todas las cosas de lo que conviene a su naturaleza. Es natural al hombre llegar a lo inteligible por lo sensible, por cuanto todo nuestro conocimiento tiene inicio en los sentidos. Por lo que es conveniente que en la Sagrada Escritura se nos transmitan las cosas espirituales bajo metáforas de las corporales (...).

Además conviene a la Sagrada Escritura, que se propone a todos en común... que exprese lo espiritual en forma corporal, para que al menos de este modo la entiendan los menos cultivados, que no serían capaces de captar lo inteligible en sí mismo.

Ad 1 m.: El poeta usa de metáforas por lo que tienen de imagen, que siempre es naturalmente agradable al hombre. La sagrada doctrina las usa por necesidad y utilidad.

In Sent., I, d. 34, q. 3, a. 1.

Dice Dionisio (*Cael. hier.*) «No es posible que brille de mejor modo para nosotros el resplandor divino que en el entorno velado de la variedad de semejanzas». El resplandor divino es la verdad de las cosas divinas.

Luego es preciso que se nos proponga la verdad de lo divino bajo semejanzas corporales.

Es convenientísimo que las cosas divinas nos sean representadas mediante semejanzas corporales, según se puede probar mediante una cuádruple razón:

La primera y principal por la excelencia de la materia, que excede la capacidad de nuestro intelecto, por lo que no podemos captar la verdad de lo divino según su propio modo, y por tanto conviene que se nos proponga al modo nuestro. Y para nosotros es connatural ir de lo sensible a lo inteligible, y de lo posterior a lo anterior; por eso se nos proponen bajo figuras de las cosas sensibles las inteligibles, para que el ánimo se eleve desde lo que conocemos hasta lo desconocido.

La segunda razón es porque como en nosotros hay una doble parte cognoscitiva, a saber, la intelectiva y la sensitiva, la sabiduría divina dispone que ambas, en cuanto sea posible, sean conducidas a lo divino; y así proporciona figuras de la realidad corporal que puedan ser captadas por la parte sensitiva, porque no podría alcanzar lo correspondiente al entendimiento, de las cosas divinas.

La tercera razón es, porque de Dios conocemos más exactamente «qué no es» que «qué es». Por lo que Dionisio (I *Cael. hier.*) dice que, acerca de lo divino, las afirmaciones son dispersas, las negaciones son verdaderas. Por eso, como de cuanto decimos de Dios, se ha de entender que no se puede decir de Él del mismo modo que de las criaturas, sino sólo por (medio de) algún modo de imitación y semejanza, tal magnitud de Dios se pone de manifiesto negando de Él lo que es más palpable. Y esto es, precisamente, lo corporal. Por eso las cosas divinas se significan más convenientemente por especies corporales para que el ánimo humano acostumbrado a ella aprenda a no atribuirse a sí nada de lo que se dice de Dios, a no ser por cierta semejanza, según que la criatura imita al Creador.

La cuarta razón, es por la ocultación de la verdad divina porque lo profundo de la fe debe ocultarse no sólo a los infieles, para que no hagan de ella objeto de risa, sino también a los indocumentados, para que no hagan de ello ocasión de error.

4. Hablar *de* Dios tras hablar *con* Dios

Es necesario orar para tener los principios

In Sent., I, prol. a. 5.

Pero los principios de esta ciencia son recibidos por revelación, y por consiguiente el modo de recibir dichos principios debe ser revelativo de parte de quien los infunde... y orativo de parte de quien los recibe...

Deleite de la contemplación[9]

Cont. Gentes, I, 8.

Poder contemplar algo de las cosas más excelsas, aunque sea de modo escaso y débil, es lo más grato que hay.

Fuente de proximidad y familiaridad

Cont. Gentes, III, 95.

Cuanto más próximas están las cosas al que mueve, tanto más eficazmente reciben su influencia; pues lo que está más cerca del fuego, más recibe su calor. Como las substancias intelectuales están más cerca de Dios que las naturales inanimadas, será más eficaz la impresión de la moción divina en las substancias intelectuales (...). Uno se acerca a Dios por la contemplación, la afección devota y la intención humilde (...). Pero a veces sucede que alguien niega por amistad a su amigo lo que éste le pide, pues sabe que le es nocivo, o que lo contrario le conviene más, como cuando el médico no accede a la petición del enfermo (...). No hay que admirarse porque alguna vez (Dios) no cumpla la petición de aquellos a quienes ama... Cuando Pablo le pidió por tres veces que le librara del aguijón de la carne (2 Co 12, 8s.), no se lo quitó, pues le convenía para conservar la humildad...

Summa Theol., 2-2, q. 83, 2.

No oramos para alterar la disposición divina sino para impetrar aquello que Dios tiene dispuesto que se cumpla mediante las oraciones de los santos...

Ad 1 m.: No es necesario que dirijamos a Dios nuestras preces para darle a conocer nuestras indigencias y deseos, sino para que nosotros mismos nos convenzamos de que en tales casos hay que recurrir al auxilio divino.

Comp. Theol., 2, 2.

La oración de petición es necesaria al hombre por razón del propio peticionario, para que considere sus propias carencias y disponga su ánimo a desear

9. Lugares paralelos: *Summa Theol.*, 1-2, q. 3, 5 q. 33, 3 y 5 q. 38, 4 y ad 3.
In Mt. 5;
Cont. Gentes, III;
De perf. vitae spirit., c.18;
De virtut., a. 5, ad 8.

ferviente y piadosamente lo que espera obtener con su oración. Así se hace idóneo para recibirlo.

Hay también una segunda diferencia a tener en cuenta acerca de la petición hecha a un hombre o a Dios. Cuando se pide a un hombre, se ha de suponer previamente una cierta familiaridad mediante la cual conste la cercanía de quien pide. Por el contrario, la propia oración que se hace a Dios nos hace familiares a Él, al tiempo que nuestra mente se eleva a Él, y con afecto espiritual se habla con Dios, adorándole en espíritu y en verdad. De esta manera el afecto familiar al pedir hace al que pide aún más cercano para que lo haga con mayor confianza (...). Por eso en la oración a Dios la asiduidad y la frecuencia en la petición nunca es inoportuna, sino, por el contrario, grata a Él.

IV

CALLAR

1. Teología negativa: Apofatismo

Imposibilidad de conocer a Dios

Cont. Gentes, III, 49.

No es posible entender la substancia divina por una semejanza creada.

De Pot., VII, 5 ad 14 m.

Puesto que nuestra inteligencia no adecúa la substancia divina, ésta permanece por encima de aquélla, y así es ignorada por nosotros. Por eso, lo postrero del conocimiento acerca de Dios es saber que no conoce a Dios (*hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire*), en cuanto conoce que lo que es Dios excede cuanto de Él entendemos.

Summa Theol., 1, q. 1, 9 ad 3 m.

Nos es más claro lo que Dios no es que lo que es.

Resp. de art. 108, a. 53.

Todo lo que se dice acerca de Dios podría ser reprobado, ya que, sobre Dios, con nuestras palabras, no es posible decir nada con propiedad.

2. La ignorancia infinita

Es laudable el esfuerzo por conocer a Dios

In Boet. De Trin., q. 2, a. 1.

Como la perfección del hombre consiste en la unión a Dios, es necesario que, cuanto le sea posible, se esfuerce en lo divino con todas sus potencias, para

que el intelecto se dedique a la contemplación de lo divino y la razón a investigarlo. Y esto concuerda con lo que se dice en el Salmo (72, 28): «Para mí lo bueno es estar junto a Dios».

Por esta razón, el Filósofo rechaza en la *Ethica* (*Nic*., X, c. 7, 1177 b) la opinión de los que decían que el hombre no debe ocuparse de las cosas divinas, sino sólo en las humanas, afirmando que «no hay que seguir a los que aconsejan que por ser hombres y mortales hemos de pensar tan solo en las cosas humanas y perecederas; sino que, en la medida de lo posible, debemos hacernos inmortales y hacer todo para vivir según lo mejor que hay en nosotros mismos».

Pero en este asunto se puede pecar de tres maneras: primero, por presunción; es decir, cuando se pretende investigar hasta comprender perfectamente las cosas divinas. Esta presunción se reprocha en Job (11, 7): «¿Acaso comprendes los vestigios de Dios, y pretendes conocer perfectamente al Omnipotente?» Y S. Hilario (*De Trin*., II, 10) dice a este propósito: «No te introduzcas en aquel secreto y misterio inaprehensible de la natividad, ni te sumerjas en él presumiendo comprender la suma inteligencia; acepta que son incomprensibles».

El segundo pecado consiste en anteponer la razón a la fe en las cosas de la fe, y no al revés; es decir: que sólo se quiera creer lo que se puede demostrar con la razón, cuando debería ser al contrario. Por esto, dice S. Hilario (*Ibid*.): «Empieza creyendo, es decir, busca, explica, persiste».

El tercer pecado consiste en tratar de investigar las cosas divinas más allá de lo que puede la capacidad de cada uno. Por lo que se dice en Rm (12, 3): «No pretendáis saber más de lo que conviene; y aprended con moderación, según la medida de la fe que Dios ha repartido a cada uno». En efecto, no todos tienen la misma capacidad de conocimiento, y por tanto, hay cosas que superan la capacidad de algunos, pero no la de otros.

Obj. 1ª y sol.

Obj. 1ª. «No busques lo que te sobrepasa, ni trates de escrutar lo que excede tus fuerzas» (Si 3, 22). Pero las cosas divinas sobrepasan máximamente al hombre, y sobre todo las cosas que pertenecen a la fe. Luego no es lícito investigar tales cosas.

Ad 1 m.: Se dice que sobrepasan al hombre las cosas que exceden su capacidad, pero no las que son de naturaleza más digna. Porque éstas, cuanto más las pretende el hombre, dentro de un orden, tanto más le perfeccionan. Al margen de ese orden, quien incluso considera cosas de poca monta puede fácilmente caer en error. Por lo que advierte la Glosa: «De dos maneras se puede ser hereje, a saber, cuando quienes tienen pretensiones sobre lo debido, ya sea acerca de Dios o de las criaturas, caen en el error y se apartan de la verdad».

In Boet. De Trin., q. 2 a. 3.

Los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de modo que no sólo no la destruyen sino que más bien la perfeccionan. Por tanto la luz de la fe, que se nos infunde gratuitamente, tampoco destruye la luz natural de la razón, infundida por Dios en el hombre (...).

Así como la sagrada doctrina se fundamenta en la luz de la fe, la filosofía lo hace en la luz natural de la razón; por lo cual, es imposible que las verdades filosóficas sean contrarias a las de la fe, pero sí son inferiores a ellas. Contienen, sin embargo, algunas semejanzas suyas y algunos preámbulos a ellas, como la naturaleza es preámbulo de la gracia.

3. ¡Silencio!

También el silencio honra a Dios

In Boet. De Trin., q. 2, a. 1.

Obj. 6ª. A Dios se debe todo honor. Pero lo secreto es honrado mediante el silencio. Por eso afirma Dionisio (*Cael. hier*.): «Sobre nosotros está el secreto, que honramos mediante el silencio». Con lo que concuerda lo que dice el Salmo (64, 2) según interpreta Jerónimo (*In Ps*. 65): «La alabanza calla ante Ti, Señor», es decir el mismo silencio es tu alabanza.

Ad 6 m.: A Dios se le honra con el silencio, no porque no se investigue o se diga nada de Él, sino siendo conscientes de que cuanto digamos o investiguemos queda a enorme distancia de haberle abarcado. De ahí lo que dice el Eclesiástico (43, 32): «Con vuestra alabanza ensalzad al Señor cuanto podáis, que Él siempre estará más alto».

Este libro se terminó de imprimir
el 29 de junio de 2001. Solemnidad
de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo
en los talleres de Guada Litografía, S.L.

